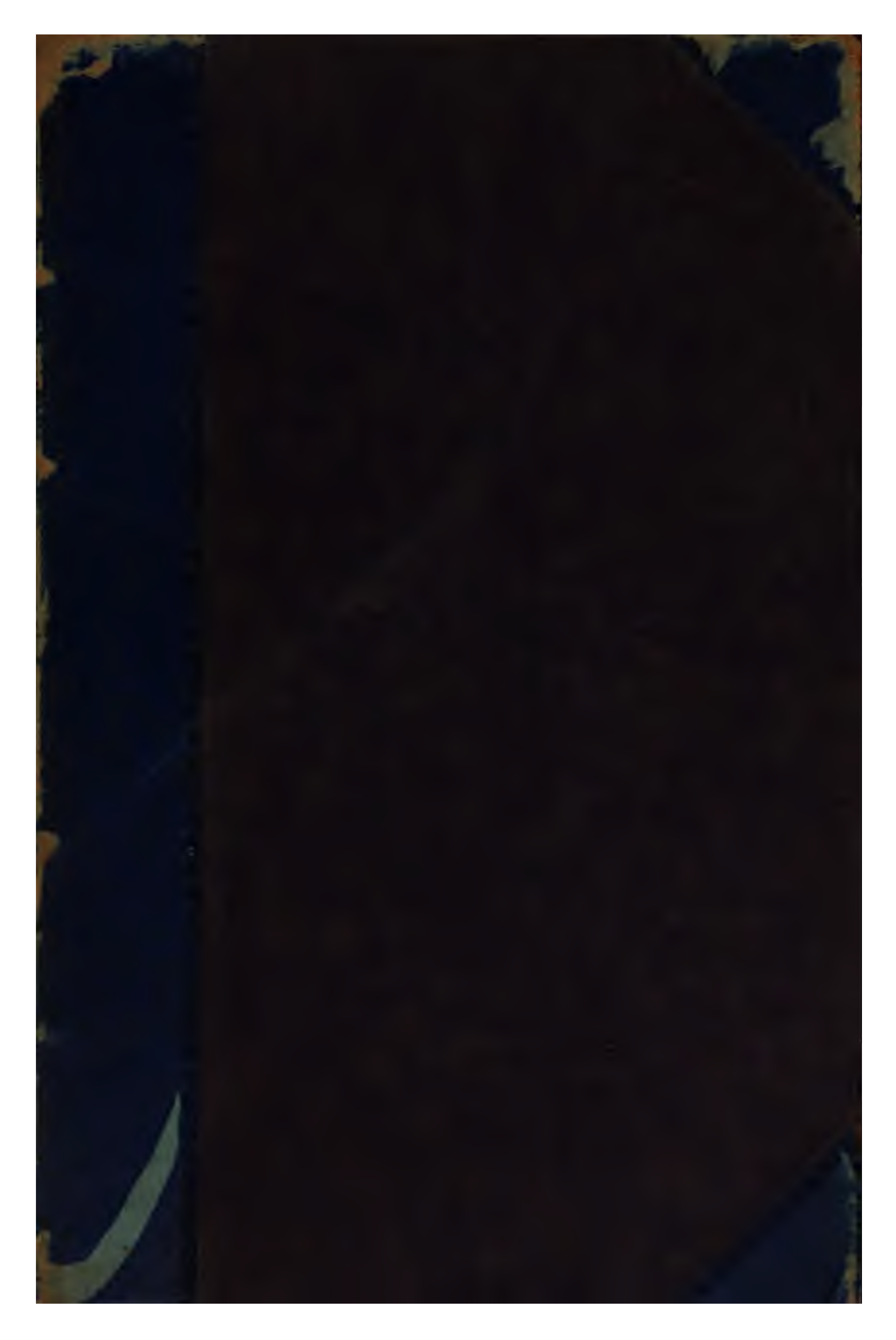
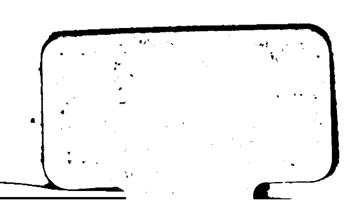




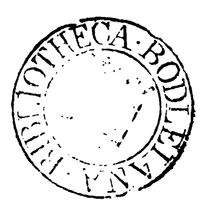
# IMMANUEL KANT'S

# KRITIK DER URTHEILSKRAFT.

HERAUSGEGEBEN

VON

BENNO ERDMANN.



LEIPZIG,
VERLAG VON LEOPOLD VOSS.
1880.



# Vorwort des Herausgebers.

Die Anordnung des Textes der Kritik der Urtheilskraft in der vorliegenden Ausgabe ist im wesentlichen dieselbe wie in meinen Ausgaben der Prolegomenen und der Kritik der reinen Vernunft. Die Veränderungen der zweiten Auflage, deren Wortlaut dem Abdruck zur Basis dient, sind nur in den verhältnissmässig seltenen Fällen zugleich mit der Lesart der ersten Auflage angemerkt, in denen eine Bereicherung oder Klärung des Inhalts vorliegt. Da dieselben in keinem Falle eine Fortentwicklung der leitenden Gedanken bekunden, so sind sie nur durch die Anmerkung, nicht auch durch Einklammerung kenntlich gemacht. Die Veränderungen der dritten Auflage, die ohne Ausnahme lediglich den Ausdruck betreffen, sind, selbst so weit sie in den Text aufgenommen wurden, erst in dem „Anhang zur Textrevision“ verzeichnet. Zweck der Ausgabe ist, denjenigen Text zu reproduciren, der den Inhalt unter Wahrung aller Eigenthümlichkeiten der kantischen Schriftsprache am reinsten zum Ausdruck bringt. Dass und warum der Wortlaut der Originalausgaben der kritischen Werke Kants diese Eigenthümlichkeiten nur zum kleinsten Theile rein widerspiegelt, ist am Schluss der Einleitung kurz entwickelt.

Einer Rechtfertigung jener Anordnung bedarf es wol nicht. Es gilt offenbar, den Inhalt des Werks in einer Form zu überliefern, welche das Interesse des Lesers möglichst wenig von der Sache selbst abzieht. Je mehr daher die Thätigkeit des Herausgebers als solche unmerklich bleibt, und sie ist gegenüber dem Inhalt des Gebotenen der Rede nicht werth, desto reiner tritt uns der letztere entgegen. Der kritische Apparat,

der durch die Vergleichung der einzelnen Texte geliefert wird, gehört daher hier, wo die sprachliche Form gar kein selbständiges Interesse in Anspruch zu nehmen hat, nicht unter den Text, sondern in einen Anhang. Hätte der Herausgeber von seinem Thun und Lassen, das sich seiner Natur nach bis auf das Kleinste erstrecken muss, nicht Rechenschaft zu geben, so könnte selbst ein solcher Anhang fehlen. Denn jede Gelegenheit zu kleinlicher Forschung birgt die Gefahr in sich, auf Kosten des wirklich Werthvollen benutzt zu werden.

Die Originalpaginirung habe ich wieder am Rande des Textes abdrucken lassen. Ich wiederhole den Vorschlag, der mehrfach bereits zur Ausführung gebracht ist, die Schriften Kants, besonders sofern Neudrucke vorliegen, nach jener zu citiren. Die Unbequemlichkeiten des Augenblicks kommen wie mir scheint gegenüber der herrschenden Anarchie des Citirens sowie dem Vortheil der kleineren Abschnitte nicht in Betracht.

Die Einleitung enthält den Versuch einer Reconstruction der Bedingungen, welche die Entwicklung der ästhetischen und teleologischen Problemstellungen Kants in seiner kritischen Periode zur Folge hatten. Dieselben in die vorkritische Periode hinein zu verfolgen muss ich einer anderen Gelegenheit vorbehalten.

Dagegen giebt mir die Nothwehr das Recht, bei dieser an sich unpassenden Gelegenheit gegen die Art zu protestiren, wie meine in früheren Arbeiten entwickelte Auffassung der kantischen Lehre durch eine kurze Formel charakterisirt wird, die den Inhalt derselben nur in ganz verschobener Form zum Ausdruck bringt. PAULSEN hat in der Vertretung seiner Auffassung des kantischen Kriticismus gegenüber der meinigen, nahezu entgegengesetzten diese letztere in die Behauptung zusammengefasst, dass ich in Kants Lehre „als ersten und wesentlichen Charakterzug Empirismus“ gefunden habe. Ich würde den allgemeinen Gedanken meiner Interpretation nicht ebenso gefasst haben; derselbe kann jedoch im Zusammenhang der Ausführung Paulsens kaum missverstanden werden. Seitdem bin ich jedoch mehrfach Behauptungen begegnet, wie der, dass ich versucht habe, Kant „zum Empiristen zu stempeln“, oder der, dass meine „sehr einseitige“ Betonung des Empirismus nicht „auch nur von

ferne den wahren, ganzen Kant repräsentire", u. a. m. Diese sind es, die eine Abwehr herausfordern.

Zunächst darf ich darauf hinweisen, dass die Fragestellung, ob Empirismus oder Rationalismus, dem Inhalt des kantischen Kriticismus, wie ich a. a. O. ausgeführt habe, gar nicht gerecht zu werden vermag. Die beiden Lehrmeinungen, die Kant seiner eigenen entgegensetzt, sind Dogmatismus und Skepticismus. Wo man aber auch den Gegensatz der beiden erstgenannten erkenntnisstheoretischen Systeme suchen mag, ob in ihren methodologischen Unterschieden, wie Paulsen gethan hat, oder in der sachlichen Differenz der Ableitung der Erkenntniss, wie ich zutreffender finde: in keinem Sinne lässt er sich dem kantischen Gegensatz von Dogmatismus und Skepticismus substituiren (man vergleiche meine Schrift über *Kants Kriticismus*, S. 13—18). Der Sinn meiner Ausführungen ist dem entsprechend, dass Kants Kritik der reinen Vernunft nicht als eine Rettung des Rationalismus gegenüber dem Empirismus anzusehen ist, die sie in die erstere dieser Kategorien einreiht, sondern als eine nothwendige und allgemeingiltige Grenzbestimmung der reinen Vernunft durch den Umfang möglicher Erfahrung gegenüber dem Dogmatismus. Kant selbst nennt diese Grenzbestimmung eine kritische. Diesem Sprachgebrauch bin ich in der Schrift über Kants Kriticismus gefolgt. In der Einleitung zu den Prolegomenen dagegen habe ich sie, sofern sie das Gebiet der Erkenntniss *a priori* auf mögliche Erfahrung einschränkt, als eine empiristische bezeichnet. Der Sinn dieses Terminus verbleibt daher ganz und gar innerhalb des kantischen Gedankenkreises, d. i. er besagt etwas durchaus anderes, als in dem Begriff des Empirismus, sofern er dem Rationalismus entgegengesetzt wird, ausgedrückt ist.

Dass ich jene Bezeichnung trotzdem gebrauchte, hat folgende Gründe. Zu der Wahl eines kurzen Terminus zunächst war ich gezwungen, weil ich zeigen wollte, dass die doppelte Wendung, die das Resultat der Aesthetik und Analytik an sich zulässt und historisch wirklich gemacht hat, einerseits nämlich die idealistische Bezweiflung resp.

Leugnung der Dinge an sich, andrerseits die Grenzbestimmung der Formen *a priori* durch den Umfang möglicher Erfahrung, auf Grund des historischen und sachlichen Zusammenhangs der kantischen Ausführungen überall zu Gunsten der letzteren aufgehoben wird. Für den Ausfall der Wahl, das Wort „empiristisch", dessen Inhalt somit zunächst durch den Gegensatz zur Interpretation des Systems als eines „idealistischen" bedingt ist, waren in erster Linie polemische Gründe massgebend. Es lag mir daran, möglichst bestimmt auf den Gegensatz hinzuweisen, der meine Auffassung von der, so weit ich sehe, unhistorischen scheidet, derzufolge das Wesen des kantischen Hauptwerks in der Begründung der Möglichkeit der apriorischen Wissenschaften „Mathematik, reine Naturwissenschaft und Metaphysik" zu suchen ist, demselben also einen rationalistischen Charakter beilegt. Der präcisirte Sinn des Wortes blieb dadurch unberührt. Dasselbe gewährte überdies den Vortheil, dass es die Beziehung erkennen liess, die Kant selbst seiner Lehre zu dem in analogem Sinne empiristischen Skepticismus Humes ertheilt. Endlich hat Kant dasselbe auch durch seine eigene Terminologie nahe gelegt; denn in der Antinomienlehre weist er ausdrücklich die Verwandtschaft seiner Lehre mit dem Epikureismus als einer Art problematischen Empirismus auf (a. a. O. S. 78 f.).

Trotz des somit klar bestimmten Sinnes des Ausdrucks hätte ich besser gethan ihn zu vermeiden; denn ich hätte voraussehen sollen, dass derselbe zu der bequemen Waffe eines Schlagworts umgeschmiedet werden würde, mit der man in gelegentlicher Rücksichtnahme Ansichten fernzuhalten sucht, die man nicht abzuweisen, denen man aber auch nicht gerecht zu werden weiss. Die Termini „kritisch" und „Kriticismus" werden deshalb in der That geeigneter bleiben, obgleich der letztere nicht kantisch ist, und der erstere durch den vielen Gebrauch seitens Berufener und Unberufener wie eine Scheidemünze sein Gepräge verloren hat.

Kiel am 9. November 1879.

**B. Erdmann.**

# Inhaltsverzeichniss.

# Einleitung des Herausgebers.

---

Die vorliegende Ausgabe enthält ausser der Kritik der Urtheilskraft noch Beck's Auszug aus Kants erstem Entwurf der Einleitung in dieselbe.

Von der Kritik der Urtheilskraft sind abgesehen von einem Nachdruck während Kants Leben drei Auflagen erschienen, die erste 1790 (*Kritik der Urtheilskraft von* Immanuel Kant. Berlin und Libau, bey Lagarde und Friederich, 476 S. und eine Seite Druckfehlerverzeichniss), die zweite 1793, die dritte 1799 (beide letztere Berlin, bey F. T. Lagarde, 482 S.).

Beck veröffentlichte seinen Auszug aus Kants ursprünglichem Entwurf der Einleitung in einem Anhang zum zweiten Bande seines *„Erläuternden Auszuges aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant"* (Riga 1794) S. 541—590.

Die Aufnahme desselben in diese Ausgabe rechtfertigt sich nicht bloss durch die sachliche und historische Zugehörigkeit des kantischen Manuscripts zu der Hauptschrift, sondern auch durch die Objectivität der Wiedergabe des originalen Gedankenganges durch Beck. Ueber den Ursprung des Druckstücks berichtet der letztere in der Vorrede seines eben genannten Werks. Demnach hat Kant ihm während der Ausarbeitung dieses Bandes zu beliebigem Gebrauch das Manuscript einer Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft zugesendet, „die er ehedem zu seinem Werke bestimmt und nur der Kürze wegen verworfen hatte." Beck erklärt, dass er nach Beendigung seiner Arbeit was sich Eigenthümliches darin vorfand ausgezogen habe, wenngleich der Zusammen-

hang forderte, manches aufzunehmen, was Kants Werk selbst schon enthielt.

Dass diese Auswahl unter voller Schonung der Eigenartigkeit des kantischen Gedankengangs vorgenommen ist, lässt die eindringende Klarheit und Sorgfalt erwarten, die Becks Wiedergabe der kritischen Hauptschriften Kants auszeichnet. Nur eine Besorgniss könnte diese Erwartung verringern, dass nämlich auf Grund von Becks Auffassung der kantischen Lehre vom Ding an sich, die das transscendentale Object zu einem Product der synthetischen Einheit der Kategorien verflüchtigt, eine unwillkürliche Verschiebung eingetreten sei. Jedoch das, was der uns vorliegende Auszug thatsächlich enthält, bietet diesem Argwohn keine Stütze. Ebenso wenig aber das, was demselben möglicher Weise fehlt. An sich scheint es zwar nicht ausgeschlossen, dass Beck Ausführungen Kants über das Ding an sich, die dem Zusammenhang nach möglich sind, als irreführende, wennschon lediglich um der grösseren Verständlichkeit willen vorgenommene Uebertragungen der Sprache der dogmatischen Philosophie auf das bloss subjective Gedankenspiel[1] unterdrückt habe. Denn auch in den ersten beiden Bänden seines Werks drängt Beck die bezüglichen Erörterungen und Andeutungen Kants absichtlich in den Hintergrund. Es ist jedoch zunächst zu bedenken, dass er bei seiner Auswahl weniger befangen war, als seine Darstellung des transscendentalen Standpunktes im dritten Bande seiner Schrift für sich erwarten lässt. Er selbst nämlich hat erklärt, sein Zweck bei dieser Darstellung sei gewesen, sich . . Reinhold zu widersetzen, und dabei habe er den Begriff des Intelligibelen zu sehr aus den Augen verloren.[2] Wir dürfen also schliessen, dass die Entschiedenheit und Schärfe, mit der Beck dort die Buchstaben der Kritik im Geiste seiner nichtkantischen Auffassung interpretirt, zum Theil dem Eifer der Polemik auf Rechnung zu setzen, also erst während der Ausarbeitung eingetreten ist. Nun beweisen die Briefe Becks an Kant, dass jener dritte Band nicht von vorn herein geplant war, dass der Gedanke zu demselben vielmehr erst gegen das Ende des Drucks des zweiten Gestalt gewinnt, und dass die Ausführung

---

[1] Beck, J. S., *Erläuternder Auszug* u. s. w. Bd. III. 1796. S. 29 f.

[2] In einem Briefe an Pörschke aus der Zeit um 1797, den Dorow (*Denkschriften* Bd. V S. 183 Anm.) veröffentlicht hat.

desselben schwerlich vor Vollendung dieses zweiten Bandes begonnen hat.[1] Wenn Kants Manuscript daher eine ausführlichere Erörterung des Problems des Intelligibelen enthalten hätte, so würden wir erwarten dürfen, dass dieselbe in dem Auszuge nicht vollständig unterdrückt, sondern in ähnlicher Weise angedeutet wäre, wie in den Auszügen aus den übrigen Schriften Kants. Dies um so mehr, als die jetzige Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft keine solche Untersuchung enthält, der frühere Entwurf also in derselben eine Eigenthümlichkeit besessen hätte, die Beck seinem Plane gemäss wiederzugeben hatte. Es ist jedoch überdies unwahrscheinlich, dass in die frühere Darstellung eine Erörterung jenes Problems eingeflochten war, da Kant, wie wir gesehen haben, ausdrücklich erklärte, dieselbe nur ihres Umfangs wegen verworfen zu haben, und ein innerer Grund so wenig wie ein äusserer Anlass aufzufinden ist, in dem ursprünglichen Entwurf eine solche, etwa nach Art der Erklärung in der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft zu erwarten, oder gar in der neuen Einleitung als absichtlich ausgemerzt anzusehen.

Zu stilistischen Aenderungen dagegen war Beck schon durch den Charakter eines Auszugs gezwungen. Jedoch der Wortlaut zeigt, dass diese schwerlich mehr betreffen als eine gelegentliche Veränderung der Uebergangspartikeln und eine mehrfache Verkürzung der ausgedehnten Perioden Kants. Im allgemeinen zeigen sich die Eigenheiten der kantischen Ausdrucksweise unverändert erhalten.

Nur eine kurze Bemerkung noch über den Titel der kleinen Schrift. Beck hat dieselbe „Anmerkungen zur Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft“ genannt. In der Sammlung der kleinen Schriften Kants von F. Chr. Starke (J. A. Bergk), deren zweiter Band einen Abdruck derselben enthält, erscheint sie unter der Bezeichnung „über Philosophie überhaupt und die Kritik der Urtheilskraft insbesondere.“ Von dieser haben Rosenkranz und Hartenstein (in seiner ersten Gesammtausgabe) nur die Worte „über Philosophie überhaupt“ beibehalten; in der neueren Ausgabe hat Hartenstein noch die Worte „zur Einleitung in die Kritik

[1] Die Beweise hierfür sind in den Briefen von Beck an Kant enthalten, welche die ungemein werthvolle, in der Ausgabe begriffene Sammlung der Briefe Kants und an Kant von Dr. Reicke und Dr. Sintenis aufweist. Die Herausgeber haben mich durch die ungemeine Liberalität, mit der sie mir die Kenntnissnahme derselben vor dem Druck gestattet haben, zu grösstem Dank verpflichtet.

der Urtheilskraft" angefügt. Das sind der Titel schon zu viel; aber da keiner unter ihnen dem Inhalt angemessen ist, so wird es nicht überflüssig sein, ihr noch einen neuen zu geben. Es sei deshalb gestattet, sie zu nennen, was sie ist: Becks Auszug aus Kants ursprünglichem Entwurf der Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft. —

Die Kritik der Urtheilskraft selbst fordert eine einführende Untersuchung in doppeltem Sinne.

Der Inhalt derselben zunächst setzt voraus, dass ihre Beziehung zu dem allgemeinen Gedankenzusammenhang des kantischen Kriticismus verstanden sei. Diese aber wird am sichersten zum Verständniss gebracht, wenn der allmähliche Aufbau dieses Theils des kantischen Lehrgebäudes wenigstens innerhalb der kritischen Periode dargelegt wird.

In keinem Theil seiner Lehre nämlich hat Kant noch nach der Veröffentlichung der Kritik der reinen Vernunft eine so tiefgehende Entwicklung durchgemacht, als hinsichtlich der ästhetischen Probleme. In der ersten Auflage derselben erklärt Kant noch,[1] dass die Regeln oder Kriterien der Beurtheilung des Schönen ihren Quellen nach bloss empirisch seien, also niemals zu Gesetzen *a priori* dienen könnten, nach denen sich unser Geschmacksurtheil richten müsste. In der zweiten, also spätestens Anfang 1787, ist diese Erklärung dahin verändert, dass jene Regeln ihren „vornehmsten" Quellen nach bloss empirisch sind, d. h. niemals zu „bestimmten" Gesetzen *a priori* dienen können. Welche Eigenschaften des Geschmacksurtheils Kant so lange an dem rein empirischen Ursprung desselben festhalten liessen, kann aus seinen eigenen Angaben bestimmt werden. Offenbar nämlich ist die Allgemeingiltigkeit, die dem Geschmacksurtheil im Gegensatz zu dem Sinnenurtheil über das Angenehme zukommt, keine objective; es geht nicht auf das Object, d. i. es giebt keine Beschaffenheit des Gegenstandes selbst zu erkennen, sondern es enthält bloss eine Beziehung der Vorstellung des Gegenstandes auf das Subject (24, 18),[2] kurz, es macht nur Anspruch,

[1] Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* herausgeg. von B. Erdmann 1878, S. 35. Ich citire die Seiten der zweiten Originalauflage, die in meiner Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft ebenso wie in der vorliegenden am Rande beigedruckt sind.

[2] Die römischen und arabischen Ziffern, die sich ohne nähere Angabe im Text finden, gehen auf die Originalpaginirung der Kritik der Urtheilskraft; das Wort Entwurf (Entw.) bezieht die letzteren auf den angehängten Auszug von Beck.

wie jedes andere empirische Urtheil für jedermann zu gelten (XLVI). Was demnach mit der Vorstellung des Gegenstandes von jedermann verknüpft werden soll, ist kein Begriff, der ein Merkmal des Gegenstandes giebt, sondern die Lust, in der das Subject, sofern es durch die Vorstellung afficirt wird, sich selbst fühlt (XLVI, 4), die daher nur empirisch ist. Auch den Weg, auf dem Kant die Schwierigkeiten, die sich hiernach einer transscendentalen Begründung dieser Urtheile entgegenstellen, in der Zeit zwischen 1781 und 1787 überwunden hat, hat er selbst uns gewiesen. In seinem Briefe nämlich an Reinhold vom Dezember 1787 theilt er mit,[1] dass er es sonst zwar für unmöglich gehalten habe, Principien *a priori* für das Gefühl der Lust und Unlust zu finden, dass aber das Systematische, welches die Zergliederung des Erkenntniss- und des Begehrungsvermögens ihn habe entdecken lassen, ihn hier ebenfalls zum Ziel geführt habe.

Schwieriger ist es zu bestimmen, wie dieser Weg näher beschaffen war und wie Kant das auf ihm erreichte Princip zuerst formulirt hat; denn die Gestalt desselben, die sich uns in der Kritik der Urtheilskraft zeigt, giebt, wie aus dem Nachstehenden folgt, sicher kein reines Abbild der ursprünglichen Fassung. Jedoch werden wir kaum irre gehen, wenn wir von jener Gestalt nur dasjenige fortnehmen, was nachweisbar späteren Ursprungs ist. Denn was übrig bleibt zeigt in der That diejenige Form, die nach dem Schema des Erkenntniss- und Begehrungsvermögens die nächstliegende ist; eine Wahrnehmung, die ihr Ueberraschendes verliert, wenn man die verhältnissmässige Schnelligkeit der Entwicklung dieser Lehren Kants bedenkt. Für die Kritik der reinen Vernunft würde eine solche Methode kaum an einem Punkte ausreichend sein. Jener Rest nun wird deutlich aus einer gelegentlichen Ausführung Kants in der Einleitung seines Werks. Er erwähnt hier (XLIV), die Allgemeingiltigkeit eines einzelnen Erfahrungsurtheils, dem das Geschmacksurtheil seiner logischen Quantität nach entspricht (24 u. o.), beruhe darauf, dass dasselbe nach den allgemeinen Bedingungen der (subsumirenden) Urtheilskraft unter den Gesetzen einer möglichen Erfahrung überhaupt bestimmt sei. Aus dem gleichen Grunde nun, heisst es weiter, macht derjenige, der in der blossen Reflexion über die Form eines Gegenstandes

[1] KANTS *Werke*, herausgegeben von HARTENSTEIN, 1868 f. Bd. VIII. S. 739 f

ohne Rücksicht auf einen Begriff Lust empfindet, ob zwar auch dieses Urtheil ein empirisches und einzelnes ist, Anspruch auf jedermanns Beistimmung. Denn der Grund zu dieser Lust beruht dementsprechend nur auf der zweckmässigen Uebereinstimmung eines Gegenstandes mit dem gegenseitigen Verhältniss derjenigen Erkenntnissvermögen, die zu jeder empirischen Erkenntniss erfordert werden, der Einbildungskraft nämlich und des Verstandes. Daraus also folgt, dass nicht die Lust selbst, sondern die Allgemeingiltigkeit dieser Lust, die als mit der blossen Beurtheilung eines Gegenstandes im Gemüthe verbunden wahrgenommen wird, *a priori* als allgemeine, für jedermann giltige Regel des Geschmacks vorgestellt wird. Somit ist ein apriorisches Princip der Geschmacksurtheile in der That gefunden, und zwar auf dem Wege der Uebertragung der Gesichtspunkte für die Begründung der Erfahrungsurtheile durch die Kategorien auf die Geschmacksurtheile. In jener lag also das Systematische, das Kant in dem oben erwähnten Briefe als den Ausgangspunkt seiner Untersuchung bezeichnete.

Er hatte dieses Ergebniss bereits gewonnen, als er im Juni 1787 an Schütz schrieb,[1] dass er alsbald zur Grundlage der Kritik des Geschmacks gehen müsse. Seine Absicht war also damals, wie es scheint, der eigentlichen systematischen Ausführung in ähnlicher Weise eine Bearbeitung der Grundlagen vorauszusenden, wie dies hinsichtlich der Kritik der praktischen Vernunft durch die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten geschehen war.[2] Schon im December desselben Jahres jedoch hat sich der Plan zu einer „Kritik des Geschmacks" erweitert, deren Niederschrift er bis Ostern 1788 zu beenden hofft.[3] Schwerlich aber gab, was er damals theils entworfen hatte, theils auszuführen im Begriff war, ein vollständiges Bild der uns vorliegenden Schrift. Er schreibt nämlich wörtlich: „So beschäftige ich mich jetzt mit der Kritik

[1] Kants Werke Bd. VIII S. 736. Ueber die irrthümliche Datirung des Briefes vom Januar vergl. B. ERDMANN, *Kants Kriticismus* S. 130.

[2] Bestätigt wird dies in einem Briefe von Bering an Kant vom 28. Mai 1787, demzufolge in dem Leipziger Messkatalog dieses Jahres ausser der neuen Auflage der Kritik der reinen Vernunft auch das Erscheinen einer „Grundlegung zur Kritik des Geschmacks" angezeigt war. Der Brief gehört der erwähnten Sammlung von Reicke und Sintenis an.

[3] In dem Briefe an Reinhold a. a. O. S. 739.

des **Geschmacks**, bei welcher Gelegenheit eine andere Art von Principien *a priori* entdeckt wird, als die bisherigen. Denn der Vermögen des Gemüths sind drei: Erkenntnissvermögen, **Gefühl der Lust und Unlust**, und Begehrungsvermögen. Für das erste habe ich in der Kritik der reinen (theoretischen), für das dritte in der Kritik der praktischen Vernunft Principien *a priori* gefunden. Ich suchte sie auch für das zweite, und ob ich es zwar sonst für unmöglich hielt, dergleichen zu finden, so brachte das Systematische, das die Zergliederung der vorher betrachteten Vermögen mich im menschlichen Gemüthe hatte entdecken lassen, . . . mich doch auf diesen Weg, so dass ich jetzt drei Theile der Philosophie erkenne, deren jede ihre Principien *a priori* hat, die man abzählen und den Umfang der auf solche Art möglichen Erkenntniss sicher bestimmen kann: — theoretische Philosophie, **Teleologie** und praktische Philosophie, von denen freilich die mittlere als die ärmste an Bestimmungsgründen *a priori* befunden wird."

Hieraus geht zunächst hervor, dass die Beziehung der ästhetischen und teleologischen Principien **auf die Urtheilskraft** damals von Kant noch nicht vollzogen war. Schon die Bezeichnung als Kritik des **Geschmacks** oder Teleologie deutet darauf hin. Ebendahin weist der Umstand, dass Kant hier nur die Gliederung der Gemüthskräfte in Erkenntnissvermögen, Gefühl der Lust und Unlust und Begehrungsvermögen hervorhebt, ohne auch nur mit einem Wort der Gliederung des ersteren in Verstand, Urtheilskraft und Vernunft zu gedenken, die in dem vorliegenden Werk mit der ersteren so zusammentritt, dass dem Gefühle durch die Urtheilskraft die Principien *a priori* gegeben werden. Das Gleiche folgt auch aus der Beschaffenheit des Weges, auf dem Kant, wie oben ausgeführt, zur Auffindung der apriorischen Principien des Geschmacks gekommen war. Auf den ersten Blick zwar möchte es scheinen, als ob Kants Angabe dieses Weges vielmehr eine Bekräftigung für die Vermuthung abgäbe, dass er die eben erwähnte Gliederung des Erkenntnissvermögens in ihrer Beziehung auf das Gefühl hier bereits in Gedanken habe. Denn sobald man dieselbe unter Voraussetzung der späteren Ausführung der Kritik der Urtheilskraft interpretirt, scheint der Hinweis auf das Systematische der Gliederung des Erkenntnissvermögens den gesuchten Hinweis auf die Eintheilung desselben in Verstand, Urtheilskraft und Vernunft zu enthalten. Jedoch eben das steht in Frage,

ob man ein Recht habe, diese Voraussetzung in die frühere Ausführung hineinzudenken. Die Interpretation involvirt also eine Diallele. Dass nun ein Recht zu derselben in Wahrheit nicht besteht, geht aus der obigen Ausführung hervor, derzufolge jenes Systematische der Gliederung in der Beziehung der Kategorien als der Begriffe, die alle Erkenntniss erst möglich machen, auf die Erfahrungsurtheile besteht, eine Beziehung, die in entsprechender Form auch in der Kritik der praktischen Vernunft wiederkehrt. Bei genauerer Prüfung beweisen sogar Kants Worte in dem oben ausgezogenen Brief selbst direct die Unzulässigkeit jener Auffassung. Denn hätte Kant in Wirklichkeit unter Leitung des Gedankens geschrieben, dass die Urtheilskraft es sei, welche die Principien *a priori* für das Gefühl enthalte, so würde er nicht von dem Systematischen in dem Erkenntniss- und dem Begehrungsvermögen gesprochen haben, da das letztere eine entsprechende Gliederung gar nicht zulässt, während jene Systematik in der Beziehung der apriorischen Principien auf die Erfahrung von Kant in demselben ebenfalls vorgefunden wird. Der somit begründeten Auffassung widerspricht endlich auch nicht, dass Kant noch in der ersten Niederschrift seiner Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft, die Stadler bei Gelegenheit seiner abweichenden Interpretation dieser Worte Kants irriger Weise in das Jahr 1794 verlegt,[1] das Werk als „eine Kritik des Gefühls der Lust und Unlust, sofern sie nicht empirisch begründet ist" charakterisirt (Entw. 551); denn in dem Zusammenhang der dortigen Ausführung sind die Gedankenreihen, deren Andeutung hier vollständig fehlt, in eingehender Entwicklung vorhanden.

Noch in einem zweiten Punkte wich die damalige Conception des Werks von der vorliegenden ab. Das Verhältniss nämlich der beiden lose an einander gekitteten Gedankenreihen der Kritik der Urtheilskraft, die Kritik der ästhetischen Urtheile im engeren Sinne und der teleologischen Urtheile, kann damals noch nicht die spätere Form besessen haben. Denn die Bezeichnung des zweiten unter den drei Theilen der Philosophie als Teleologie spiegelt diese Form so wenig zurück, dass die beiden Glieder vielmehr ihre Rolle vollständig vertauscht haben möchten.

---

[1] Man vergl. A. Stadler, *Kants Teleologie und ihre erkenntnisstheoretische Bedeutung*. Berlin 1874. S. 27 f.

Dort erscheint die Kritik des Geschmacks identisch mit der Teleologie; der Kritik der Urtheilskraft dagegen ist der Theil, der die ästhetische Urtheilskraft enthält, wesentlich angehörig, weil dieser allein ein Princip enthält, das die Urtheilskraft völlig *a priori* ihrer Reflexion über die Natur zum Grunde legt, während aus dem Begriffe einer Natur als Gegenstandes der Erfahrung im allgemeinen sowol als im besonderen nicht einmal die Möglichkeit eines Grundes *a priori* erhellt, dass es Dinge, die nur als Naturzwecke möglich sind, geben müsse (L. f.). Es liegt nahe zu vermuthen, dass diese Umordnung mit der nachträglichen Beziehung der Geschmacksurtheile auf die Urtheilskraft in Zusammenhang stehe. Jedoch Kants Begründung ihres Verhältnisses in der Kritik der Urtheilskraft giebt dieser Annahme keine Basis. Denn jene gipfelt darin, dass der ästhetischen Urtheilskraft ein besonderes Princip *a priori* zukommt, sie also ein besonderes Vermögen ist, Dinge nämlich nach einer Regel, aber nicht nach Begriffen zu beurtheilen, dass dagegen der teleologischen die Befugniss, der Natur *a priori* eine Beziehung auf Zwecke beizulegen, fehlt, sie daher kein besonderes Vermögen, sondern nur die reflectirende Urtheilskraft überhaupt ist, sofern sie nach den besonderen Principien der blossen Reflexion, nicht der Bestimmung der Objecte verfährt (LII). Der Grund liegt also nicht zuletzt in der verschiedenartigen Beziehung zur Urtheilskraft, sondern in dem Mangel eines selbständigen apriorischen Princips der Teleologie; daher ist diese auch nur der Vollständigkeit wegen in die Kritik der Urtheilskraft aufgenommen worden. Ist nämlich, so heisst es in der ursprünglich entworfenen Einleitung (586), „das Vermögen der Urtheilskraft sich *a priori* Principien zu setzen einmal gegeben, so ist es auch nothwendig, den Umfang desselben zu bestimmen, und zu dieser Vollständigkeit der Kritik wird erfordert, dass ihr ästhetisches Vermögen mit dem teleologischen zusammen als in einem Vermögen enthalten und auf demselben Princip beruhend erkannt werde; denn auch das teleologische Urtheil gehört ebenso wol als das ästhetische der reflectirenden, nicht der bestimmenden Urtheilskraft zu.“ Es erübrigt demnach die weitere Untersuchung, auf welchen Gründen thatsächlich die frühere Verhältnissbestimmung beruht. Die Anhaltspunkte für dieselbe können wir jedoch erst an späterer Stelle ermitteln.

Nicht sicher mehr lässt sich bestimmen, wie lange die Arbeit in diesem Stadium blieb. Sehr wahrscheinlich aber ist, dass sie im März

des folgenden Jahres (1788), um dessen Osterfest sie zu Ende geführt sein sollte, noch in der gleichen Verfassung war. Einmal würde Kant sie sonst schwerlich in dem Brief an Reinhold aus dieser Zeit[1] noch unter dem Titel einer Kritik des Geschmacks erwähnt haben; dann würde er bei der Kürze der Zwischenzeit und der Frische des Eindrucks der eingetretenen Klärung wol Anlass genommen haben, sich nicht bloss auf eine ganz kurze Notiz zu beschränken. Endlich lassen die gleich zu erwähnenden Gründe eine spätere Zeit für diese letzte Umbildung deutlich erkennen.

Den Termin für die Fertigstellung der Arbeit nämlich hatte Kant zu früh datirt. Jetzt, im März 1788, hofft er nur, trotz der Rectoratsgeschäfte, die ihn zum zweiten Mal getroffen hatten, doch um Michaelis fertig zu sein. Auch diese Voraussage aber wurde zu Schanden. Volle vierzehn Monate später, im Mai 1789, rechnet er erst mit der Michaelismesse dieses Jahres.[2] Aus der Kritik des Geschmacks oder der Teleologie ist aber inzwischen eine „Kritik der Urtheilskraft" geworden, „von der die Kritik des Geschmacks nur ein Theil ist."

Die Gründe dieses überraschenden Aufschubs können in der Hauptsache nur solche gewesen sein, die in der Beschaffenheit des Gegenstandes lagen. Denn in den ersten Monaten konnten ihn nur die Rectoratsgeschäfte abziehen, die an äusseren Abhaltungen bei weitem nicht so reich waren, als das erste Mal; die ersten deutlichen Zeichen der Altersschwäche aber, die sich im Herbst dieses Jahres einstellten, können anfangs nicht wol so empfindlich gewesen sein, als man aus dem zwei Jahre späteren Bericht an Reinhold geneigt sein möchte herauszulesen.[3] Selbst kleinere schriftstellerische Arbeiten, wie solche die grösseren Werke seit 1783 begleitet hatten, fehlen in dieser Zeit gänzlich.

Auf die Beschaffenheit dieser Gründe führen uns gelegentliche Angaben in der Vorrede zur Kritik der Urtheilskraft, deren Inhalt zugleich zur Bestätigung unserer Datirung dient. Zwei allgemeine Schwierigkeiten waren es demnach, deren Bewältigung die Arbeit verlangsamte.

---

[1] Kants Brief vom 7. März 1788. *Werke* Bd. VIII S. 742.

[2] Brief an Reinhold vom 12. Mai 1789; a. a. O. S. 749.

[3] Man vergl. den Bericht von Reinhold a. a. O. 757 mit dem Schreiben an Jacobi vom December 1789. a. a. O. S. 765.

Zunächst musste sich eine Beziehung des Lust- und Unlustgefühls auf die Urtheilskraft als nothwendig ergeben und zu fester Formulirung gebracht werden. Nach der Vollendung des Werks urtheilt Kant noch (natürlich in entgegengesetzter Richtung), dass die unmittelbare Beziehung auf das Gefühl der Lust und Unlust gerade das Räthselhafte in dem Princip der Urtheilskraft sei (IX). Was nun Kant auf jene Beziehung aufmerksam werden liess, war wiederum eine Eigenschaft des Geschmacksurtheils, die Thatsache nämlich, dass dasselbe durch Beweisgründe gar nicht bestimmbar ist, d. h. dass es weder ein empirisches noch ein apriorisches Argument giebt, dasselbe jemandem abzunöthigen (§ 8 f., § 33). Daraus war klar, dass das Geschmacksurtheil nicht durch Begriffe bestimmbar ist, die den Inhalt desselben ausmachen, da sonst wie beim logischen die Zustimmung durch Subsumtion unter den entsprechenden Allgemeinbegriff erzwungen werden könnte. Der Schluss, den Kant hieraus in der Kritik der Urtheilskraft zieht, besagt, dass dasselbe demzufolge sich nur auf die subjective formale Bedingung eines Urtheils überhaupt, d. i. auf das Vermögen zu urtheilen selbst gründen könne (§ 35).[1] Dieses Resultat war jedoch erst möglich, wenn ein eigenthümliches Princip der Urtheilskraft ausfindig gemacht war. Darin aber lag ein zweites schweres Hemmniss. Aus der Natur der Urtheilskraft nämlich kann man, wie Kant selbst hervorhebt (VII), abnehmen, dass es mit besonderen Schwierigkeiten verknüpft sein müsse, ein solches Princip derselben zu eruiren. Denn alle Begriffe *a priori* von Gegenständen

---

[1] Einen anderen Zusammenhang giebt Kant in seinem ursprünglichen Entwurfe der Einleitung an (552). Urtheilskraft und Gefühl der Lust nämlich beziehen sich beide, die erstere entgegen dem Verstande und der Vernunft, das letztere gegenüber dem Erkenntniss- und dem Begehrungsvermögen, lediglich auf das Subject. Jedoch dieser Zusammenhang macht ganz den Eindruck, als sei er erst gefunden, nachdem die Verwandtschaft aus anderen Gründen bestimmt war. Denn nach beiden Seiten ist er verzerrt. Die Beziehung der Vernunft auf das Object durch ihre Ideen ist doch gewiss fernliegender als die Beziehung der Urtheilskraft auf dasselbe durch die Grundsätze. Andrerseits gehört die Urtheilskraft doch gegenüber dem Gefühl in das objective Erkenntnissvermögen hinein. Ein so divergenter Parallelismus nun kann wol als eine gelegentliche Exemplification ausgesprochen werden, wenn die Sache schon zweifellos geworden ist. Sehr unwahrscheinlich aber ist es, dass seine Unzulässigkeit sich verbergen sollte, wenn es noch gilt, die Sache zweifellos zu machen.

überhaupt, die dazu dienen könnten, gehören dem Verstande an. Es galt also, einen Begriff zu finden, „durch den eigentlich kein Ding erkannt wird, der vielmehr nur der Urtheilskraft zur Regel dient", und zwar einer subjectiven, da eine objective Regel, der das Urtheil durch Subsumtion angepasst werden könnte, durch die Beschaffenheit der Geschmacksurtheile ausgeschlossen ist (VII). In dieser Entwicklung und Rechtfertigung des subjectiven Princips des Geschmacks als eines Princips *a priori* der Urtheilskraft bestand sogar die eigentliche Aufgabe der Kritik der Urtheilskraft (§ 34). Ihre Auflösung giebt daher den Schlüssel zu derselben, speziell zur Kritik des Geschmacks (§ 9).

Das Hilfsmittel, das sich Kant für dieselbe darbot, konnte nur durch eine nähere Bestimmung derjenigen Eigenschaft der Geschmacksurtheile gefunden werden, die schon vorher auf das apriorische Princip derselben hingeführt hatte, durch die Thatsache also, dass sie trotz ihrer Subjectivität ähnlich wie die logischen einen Anspruch auf Allgemeingiltigkeit in sich tragen. Es war also, spezieller gesagt, nothwendig, ein Mittelglied zu finden, das jenes Princip mit dem Wesen der Urtheilskraft verbindbar machte. Jenes Princip nun war, wie früher bereits angedeutet, durch den Gemüthszustand gegeben, der in dem Verhältniss der Vorstellungskräfte zu einander angetroffen wird, sofern sie aus den Materialien einer Vorstellung diese selbst zur Erkenntniss eines Gegenstandes formen, d. i. in Kants Sprache, sofern sie eine Vorstellung auf Erkenntniss überhaupt beziehen (28). Die Vorstellungskräfte daher, die hierbei ins Spiel kommen, sind einerseits die Einbildungskraft, welche die Anschauung und Zusammenfassung des Stoffes bedingt, andrerseits der Verstand, sofern er die Einheit dieser Zusammenfassung möglich macht (§ 9, 25). Das Spiel derselben aber ist ein freies, da die Unbeweisbarkeit des Geschmacksurtheils jeden bestimmten Begriff ausschliesst. Kurz also, die Lust im Geschmacksurtheil ist die Lust an der Harmonie der Erkenntnissvermögen (29).

Die Einfügung des so bestimmten apriorischen Princips des Geschmacks in die Urtheilskraft gewinnt Kant von zwei verschiedenen Punkten aus, einmal von dem Begriff der Zweckmässigkeit, dann von dem Verhältniss der Einbildungskraft und des Verstandes zum Urtheilsvermögen. Zu beiden führt die Definition der Urtheilskraft.

Urtheilskraft überhaupt nämlich ist zunächst das Vermögen, das

Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken; sie ist bestimmend, wenn das Allgemeine (des Verstandes) gegeben ist, das die Bedingungen, und wenn es transscendental ist, auch die Bedingungen oder die Principien *a priori* für die Subsumtion enthält; sie ist reflectirend, wenn nur das Besondere gegeben, das Allgemeine also erst zu finden ist (XXV f.). Die letztere bedarf nun ebenfalls eines apriorischen Princips, das die Einheit aller empirischen Principien unter gleichfalls empirischen, aber höheren Principien, also die Möglichkeit der systematischen Unterordnung derselben unter einander begründen soll (XXVII). Denn in unserem Verstande liegt *a priori* die Aufgabe, aus den gegebenen Wahrnehmungen der allenfalls unendliche Mannigfaltigkeit empirischer Gesetze enthaltenden Natur eine zusammenhängende Erfahrung zu machen (XXXIV). Könnte doch die Ungleichartigkeit der Naturformen so gross sein, dass keine oder doch fast keine Vergleichung möglich, dementsprechend also auch nicht Einhelligkeit und Stufenordnung von Arten und Gattungen unter ihnen zu erreichen wäre (Entw. 556). Es muss daher eine solche Einheit der Erfahrung in der That nothwendig, d. i. als auf einem Grunde *a priori* beruhend vorausgesetzt werden (XXXIII).[1] Dies aber kann nur geschehen, sofern die reflectirende Urtheilskraft es für ihren eigenen Gebrauch als Princip *a priori* annimmt, dass das für die menschliche Einsicht Zufällige in den besonderen empirischen Naturgesetzen eine für uns zwar nicht zu ergründende, aber doch denkbare gesetzliche Einheit in der Verbindung ihres Mannigfaltigen zu einer an sich möglichen Erfahrung enthalte (XXXIII). Sie muss also die Natur in Ansehung dieser Gesetze nach einem Princip der Zweckmässigkeit für unser Erkenntnissvermögen denken (XXXIV), d. i. nach einem Gesetz der Specification der allgemeinen Gesetze zu empirischen gemäss der Form eines logischen Systems zum Behuf der reflectirenden Urtheilskraft (XXXVII, Entw. 560). Nun beruht der Grund der Lust im Geschmacksurtheil, wie wir sahen, auf der Zusammenstimmung der allgemeinen Gesetzmässigkeit in dem Verhältniss der Einbildungskraft und des Verstandes mit der besonderen Vorstellung der Form des gegebenen Gegenstandes. Da demnach diese Zusammenstimmung im oben entwickelten Sinne zufällig ist, so bewirkt sie die Vor-

[1] Man vergleiche Kritik der reinen Vernunft Blg. I. S. 100 f., 106.

stellung **einer Zweckmässigkeit** des Gegenstandes in Ansehung der Erkenntnissvermögen des Subjects (XLV). Das Geschmacksurtheil enthält also, was zu beweisen war, in dem Begriff der formalen und subjectiven Zweckmässigkeit der Objecte, die mit dem Gefühl der Lust im Grunde einerlei ist, das apriorische Princip der reflectirenden Urtheilskraft (Entw. 574).

Zu dem gleichen Ergebniss führt die Definition der Urtheilskraft als transscendentalen Vermögens, d. i. als subjectiver Bedingung des Urtheilens überhaupt. Ein Urtheil ist, wie die Kritik der reinen Vernunft lehrte,[1] nichts anderes als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen. Dazu ist einmal die Zusammenfassung des gegebenen Mannigfaltigen in der Anschauung, dann die Vorstellung der Einheit dieser Zusammenfassung im Begriffe erforderlich. Das erstere aber ist, wie wir sahen, die Function der Einbildungskraft, das letztere die Function des Verstandes. Die Urtheilskraft also erfordert eben jene Zusammenstimmung von Einbildungskraft und Verstand, die, sofern lediglich ihre Beziehung auf das Subject in Rücksicht kommt (XLII), das Wesen des Geschmacksurtheils bedingt. Dem letzteren liegt jedoch im Gegensatz zum logischen kein Begriff vom Objecte zum Grunde. Es handelt sich in ihm daher nicht um eine Subsumtion von Anschauungen unter Begriffe, sondern nur um eine Subsumtion der Einbildungskraft selbst unter die Bedingungen des Verstandes überhaupt. Der Geschmack also ist, wie bewiesen werden sollte, nichts anderes als die subjective Urtheilskraft, sofern durch sie das Vermögen der Anschauungen mit dem Vermögen der Begriffe in freiem Spiele zusammenstimmt (146, 28).

Wir haben hiermit nur die Punkte bestimmt, in denen sich die beiden in Frage stehenden Gedanken, die Apriorität des Geschmacksprincips und die Zugehörigkeit desselben zur Urtheilskraft, thatsächlich berühren; die Bewegung derselben zu reconstruiren, die zu dieser Berührung hinführte, haben wir nicht einmal versucht. Wir würden für ein solches Vorhaben lediglich auf die Angaben angewiesen sein, die in der endgiltigen Darstellung enthalten sind. Der Fall jedoch, dass die Form der Auffindung zugleich den besten Weg der Darstellung giebt,

[1] Kritik der reinen Vernunft S. 141 f.

ist zu selten, als dass wir ein Recht hätten, seine Wirklichkeit hier anzunehmen, obgleich wir die günstige Bedingung für uns haben, dass zwischen Auffindung und Wiedergabe nur kurze Zeit verflossen ist. So müssig es deshalb ist, die Möglichkeiten, welche die Beschaffenheit beider Gedankenreihen für jene Reconstruction wol an die Hand giebt, im einzelnen zu bestimmen, so nothwendig ist es für das richtige Verständniss dieser letzten Entwicklungsphase des Werks, klar zu legen, was durch sie dem vorher schon Erreichten zugefügt worden ist. Zweifellos ist, wie sich zeigte, dass Kant die Apriorität des Princips der Geschmacksurtheile erkannt hatte. Als kaum weniger sicher dürfen wir annehmen, dass dieselben auch als dem Begriff der Zweckmässigkeit subsumirbar bestimmt waren, da sonst der Wechsel der Bezeichnung der Arbeit als Teleologie und Kritik des Geschmacks unbegreiflich bleiben würde.[1] Wahrscheinlich endlich haben wir es gefunden, und die eben erwähnte Beziehung auf die Zweckmässigkeit bietet eine neue Bestätigung, dass jenes Princip auch schon in der Uebereinstimmung der Einbildungskraft mit dem Verstande entdeckt war. Nehmen wir diese drei Voraussetzungen aus der obigen Ausführung fort, so bleibt als neu gefunden nur die Einfügung des Princips der Zweckmässigkeit sowie der Zusammenwirkung von Einbildungskraft und Verstand in die Urtheilskraft übrig, d. h. also jene Analyse der Urtheilskraft, die zur Unterscheidung der bestimmenden und reflectirenden und zur näheren Untersuchung der letzteren geführt hat. Das aber ist in der That das Problem, auf das Kants eigene Bemerkungen (§ 34, 9) uns oben schon hinleiteten.

In diesen Ergebnissen Kants war auch das Band enthalten, das die beiden heterogenen Gedankenreihen des Werks, die Kritik der ästhetischen und der teleologischen Urtheile, in der vorliegenden systematischen Form neu vereinigte. Auf die Gründe dieser Umordnung weist uns der Dualismus des Verhältnisses beider Urtheilsarten, der das Werk in nur oberflächlicher Verhüllung durchzieht. Vom Begriff der Zweckmässigkeit aus nämlich, der das Gesetz der Specification der Natur zum Prin-

[1] Ein anderer, hier nicht näher zu verfolgender Grund liegt auch darin, dass Kants Entwicklung des Princips der Urtheilskraft wesentlich durch das Problem der Teleologie bedingt, und nur obenhin, was in der obigen Darstellung nur kurz angezeigt werden konnte, auf die Kritik des Geschmacks übertragen ist.

cip der Urtheilskraft macht, erscheinen die teleologischen Urtheile als die eigentliche Function der letzteren. Sinn und Ableitung des Gesetzes beziehen sich gleicher Weise auf die Idee der gesammten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke (300); die Beziehung derselben auf die ästhetischen Urtheile tritt in dem Zusammenhange der Gedanken ebenso zurück als in der Form der Darstellung. So weit sie aber discutirt wird, verräth sie durch ihren Inhalt, dass sie nichts mehr als eine Uebertragung von Gedankenreihen ist, die ursprünglich dem Problem der Teleologie angehören. Denn jene Zweckmässigkeit des Gegenstandes in Ansehung der Erkenntnissvermögen (XLV), welche im Grunde die Lust selbst ist (36 f.), muss als eine Zweckmässigkeit ohne allen, sei es subjectiven oder objectiven Zweck gefasst werden, um dem Wesen der Geschmacksurtheile zu genügen. Ersterer würde gegen die Interesselosigkeit, letzterer gegen den ästhetischen Charakter derselben verstossen (§ 11). Was als Bestimmungsgrund des Geschmacksurtheils deshalb allein denkbar bleibt, ist, wie Kant es kennzeichnet, „die blosse Form der Zweckmässigkeit in der Vorstellung, wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird, sofern wir uns ihrer bewusst sind" (§ 35); d. i. ein Gegenstand wird für schön gehalten, weil eine gewisse Zweckmässigkeit, die so, wie wir sie beurtheilen, auf gar keinen Zweck bezogen wird, in ihrer Wahrnehmung angetroffen wird (61). Es ist wol überflüssig, die Aufhebung des Begriffs der Zweckmässigkeit, die diesen Ausführungen Kants zur Basis dient, im einzelnen aufzuzeigen; dem unbefangenen Urtheil kann nicht zweifelhaft sein, dass sie auf Grund einer unabhängigen Conception nicht eintreten konnte, sondern nur durch das Streben möglich war, eine Form zu finden, die das Geschmacksurtheil unter den Begriff der Zweckmässigkeit subsumirbar machte.

Zu der entgegengesetzten Auffassung des Verhältnisses von teleologischem und Geschmacksurtheil kommen wir von derjenigen Definition der Urtheilskraft aus, die sie auf die transscendentalen Vermögen der Erkenntniss bezieht. Das oben besprochene Verhältniss von Einbildungskraft und Verstand, das hiernach das Wesen der Urtheilskraft ausmacht,[1]

---

[1] Ein lehrreiches Anzeichen für die Flüssigkeit der Begriffe: Synthesis, Einbildungskraft, Apperception, Verstand und Urtheilskraft ist die Thatsache, dass die Definition des Verstandes in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft der Sache nach identisch ist mit der obigen Definition der Urtheilskraft. Dort heisst es

ist so ausschliesslich den Geschmacksurtheilen angepasst, dass sie, wie wir fänden, allein als ästhetische Urtheilskraft ein besonderes Vermögen ausmacht, während die teleologische nur die reflectirende Urtheilskraft überhaupt ist, sofern sie wie überall in der theoretischen Erkenntniss nach Begriffen verfährt, also allenfalls dem theoretischen Theile der Philosophie hätte angehängt werden können (IX, LII, LVI f.). Dieser Punkt ist es daher, von dem aus die Kritik der teleologischen Urtheilskraft nur als ein Anhang erscheint, der zur Vollständigkeit der Kritik erfordert wird (Entw. 586).

Sind diese beiden Seiten der Darstellung, die unvermittelt genug neben einander her laufen, erst auseinander gehalten, so ist es nicht schwer, den Grund der Umordnung der Beziehung beider Urtheilsarten aufzufinden. Wir haben nur zu bedenken, dass in der Zeit von 1787—1789 der Schwerpunkt des Werks von der Teleologie zur Urtheilskraft herüberrückt. Denn wenn ursprünglich der Begriff der Zweckmässigkeit im Vordergrund des kantischen Denkens stand, den ihm das Problem der Teleologie, eine der ältesten Fragen seiner Forschung, nahe gelegt hatte, so traten damals nothwendig die Geschmacksurtheile als solche in den Hintergrund. In dem Masse aber als das systematische Bedürfniss für die Einreihung des bereits gefundenen apriorischen Princips für die Geschmacksurtheile in die Architektonik des Systems zu einer tieferen Analyse der Urtheilskraft drängte, die beiden Probleme also in die letztere hineinziehen liess, musste das Verhältniss sich umkehren.

Im Mai 1789 war demnach die Arbeit in allen principiellen Punkten zum Abschluss gediehen.[1] Dennoch wurde auch der neue Termin der

(Kritik der reinen Vernunft Blg. II, 119): „die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand.“ Hier erfahren wir: die Urtheilskraft erfordert die Zusammenstimmung der Einbildungskraft (als der Zusammenfassung (Synthesis) des Mannigfaltigen) mit der Einheit des Begriffs (des Verstandes), der diese Zusammenfassung bewirkt (Einheit der Apperception). Der Verstand wird also hier zum ausschliesslichen Vermögen der Einheit der Apperception. Allerdings handelt es sich lediglich um einen Wechsel der Gesichtspunkte. Die aus der wolffischen Psychologie beibehaltenen Schemata „Verstand, Urtheilskraft u. s. w.“ passen nicht mehr in die tiefere Einsicht des Vorstellungsprocesses hinein, die sich durch die Theorie der Synthesis kundgiebt. Daher können sie bald auf dieses, bald auf jenes Moment desselben angewendet werden.

[1] Man vergleiche noch Kants Werke Bd. VIII S. 714.

Vollendung, die Michaelismesse dieses Jahres, nicht innegehalten. Im December finden wir denselben noch einmal, bis auf Ostern 1790 verschoben, wol nur weil die Abwehr gegen Eberhard dazwischen gekommen war.[1] Jetzt allerdings ist es wirklich das letzte Mal, denn so weit ist die Schrift bereits fertig, dass Kant die noch fehlende Arbeit auf einen Monat schätzen kann.[2]

Damit ist der erste Theil unserer Aufgabe, die historische Einführung in den Inhalt der Kritik der Urtheilskraft, so weit unser Zweck es forderte, erledigt. Eine weitere Besprechung verlangt der Text des uns vorliegenden Werks.

Die bisherigen Herausgeber desselben haben sehr verschiedenartige Principien zur Richtschnur gewählt. Rosenkranz hat, verführt durch den Glauben, dass Kant nie eine innere Veränderung mit dem Text vorgenommen habe, einfach die erste Auflage zum Abdruck gebracht. Den Versuch, seine Vermuthung an den Thatsachen zu prüfen, der ihn sofort zu einem entgegengesetzten Urtheil geführt haben würde, hat er unterlassen. Hartenstein, der zuerst auf die inneren Unterschiede der beiden ersten Auflagen aufmerksam geworden ist, hat deshalb den Text der zweiten als Grundlage gebrauchen wollen. Da er jedoch bis auf verschwindende, zum Theil allerdings überraschende Ausnahmen thatsächlich den Wortlaut der dritten Auflage hat abdrucken lassen, die er für einen einfachen Abdruck der zweiten hielt, eine Annahme, welche die Veränderungen der letzteren geringer schätzt, als sie sind, so bietet er nicht den beabsichtigten, sondern den Text der dritten Auflage. Eine vollständige Angabe der Differenzen der beiden ersten Editionen hat nicht in seinem Plan gelegen; die Verbesserungen veralteter Wortformen, die Berichtigungen von Druckfehlern sowie die Verkürzungen einzelner Sätze durch blosse Veränderung der Interpunktion hat er ausdrücklich ausgeschlossen. Was er thatsächlich anmerkt, sind sachliche Differenzen und auffallendere Verbesserungen des Ausdrucks. Dass er in Folge dieses Verfahrens nicht weniges übersehen hat, was an sachlichem Werth keinem der angemerkten Unterschiede nachsteht, vielen sogar weit voranzustellen ist, und dass er manches angemerkt hat, was kein höheres

[1] A. a. O. S. 756.
[2] A. a. O. S. 765.

Interesse in Anspruch nehmen kann, als der Durchschnitt des Unberücksichtigten, kann nicht überraschen. Ebenso begreiflich ist, dass seine Anmerkungen, da sie die Differenzen der beiden letzten Auflagen unbeachtet lassen, d. i. von der dritten direct auf die erste überspringen, nicht immer dem Sachverhalt entsprechen.

Auf die Ausgaben in von Kirchmanns philosophischer und Reclams Universalbibliothek einzugehen liegt kein sachlicher Anlass vor. Es sei nur erwähnt, dass in der letzteren trotz des gänzlichen Mangels an Schule und an kritischem Urtheil, der dem Kundigen sowol in der Wahl der ersten Auflage zum Grundtext als in der Unvollständigkeit und in der Art der Angabe der Varianten, endlich in dem Verzicht auf fast jede Correctur entgegentritt, die Differenzen der beiden ersten Auflagen, auch die rein sprachlichen und sogar die interpunktionellen vollständiger angegeben sind als von Hartenstein, sodann auch ein Theil der Veränderungen der dritten Auflage angemerkt ist.

Diese Beschaffenheit der bisherigen Ausgaben macht es nothwendig, den Unterschied der drei Originalauflagen und ihren verschiedenartigen Werth für die Textkritik eingehender zu untersuchen. Dies setzt jedoch voraus, dass der ganz eigenartige Charakter des Textes von Kants kritischen Schriften bestimmt entwickelt sei, um so mehr als derselbe auf die bisherigen Ausgaben von Werken Kants ohne Einfluss geblieben und durch die Unkunde eines neueren Herausgebers sogar in sein Gegentheil entstellt worden ist.

Borowski berichtet,[1] dass Kant, nachdem er dem ersten, flüchtig niedergeschriebenen Entwurf seiner Druckwerke das Einzufügende und Veränderte auf kleinen Papierstreifen beigelegt, das Ganze nach einiger Zeit in letzter Umarbeitung sauber und deutlich für den Drucker abgeschrieben habe. Dass diese Angabe im allgemeinen zutrifft, beweisen unter anderem die Bruchstücke solcher Entwürfe und Reinschriften, die sich in der Sammlung von Kants Nachlass auf der Universisätsbibliothek zu Königsberg finden, insbesondere das Bruchstück einer Reinschrift des Streits der Facultäten. Das letztere bestätigt zugleich, was schon aus der Beschaffenheit jener ersten Entwürfe folgt und nicht minder durch

---

[1] Borowski, *Darstellung des Lebens und Charakters I. Kants*, Königsb. 1804. S. 192.

einen Vergleich der einzelnen Texte der Schriften Kants nahegelegt wird, dass entgegen einer sehr sicher auftretenden ferneren Bemerkung Borowskis[1] Kant diese Reinschriften im allgemeinen, in der kritischen Zeit wol bis zuletzt selbst angefertigt habe.

Die Sorgfalt derselben ist allerdings schwerlich jemals eine grosse gewesen. Am geringsten aber war sie ohne Zweifel in der kritischen Periode. Denn nicht genug, dass ein Theil dieser Schriften ungemein schnell ausgearbeitet ist, so concentrirte sich in diesen letzten Jahrzehnten Kants Interesse immer ausschliesslicher auf die Vollendung seines Systems. Belege bieten vor allem wieder die bezüglichen Bruchstücke in der Nachlasssammlung. Daher denn auch in diese Werke sich ungemein zahlreiche Schreibfehler aller Art einschleichen konnten. Der kritischen Zeit gehört auch die Eigenthümlichkeit jener Bruchstücke, selbst solcher von Reinschriften an, dass sehr viele, zum Theil sogar alle Interpunktionszeichen ausser den Punkten, offenbar der Kürze wegen fortgelassen sind.

Eine seltene, geradezu unbillige Gleichgiltigkeit endlich besass Kant gegen die Correctur seiner Druckwerke. Wahrscheinlich hat er seit etwa dem Ende der fünfziger Jahre niemals eine seiner Schriften selbst corrigirt. Borowski berichtet darüber:[2] „Mit der so mühsamen und zeitfressenden Correctur seiner Druckschriften durfte er sich auch nicht beschäftigen, da in seinen jüngeren Jahren seine ihm ergebenen Schüler diese Bemühung gern auf sich nahmen, die späteren und grösseren Werke aber alle ohne Ausnahme im Auslande gedruckt sind." Belege hierfür geben zunächst die mehrfachen Aeusserungen Hamanns über den Druck

---

[1] Borowski erzählt (a. a. O.): „Späterhin erst bediente er sich fremder Hände zum Abschreiben. Ungern bemerkte er in diesen Abschriften die etwaigen Abweichungen von seiner Orthographie." Auch mannigfache einzelne Notizen beweisen die Unrichtigkeit der ersteren, und damit auch der zweiten Behauptung. So die eigenhändige Reinschrift der Kritik der reinen Vernunft (Kants Werke, von Hartenstein, 1868 f. Bd. VIII S. 681), der Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft (Werke Bd. VIII S. 734), der Kritik der praktischen Vernunft (Werke Bd. VIII S. 735), endlich, wie aus Späterem folgt, der Kritik der Urtheilskraft; und ähnliche mehr. Die Bemerkung Borowskis gehört nicht dem ursprünglichen, von Kant selbst revidirten Vortrage an, sondern der späteren Ausführung.

[2] A. a. O. S. 174.

der Kritik der reinen Vernunft,[1] ferner gelegentliche Anerbietungen seiner späteren Schüler, so von Schütz, Reinhold, Beck und anderen, Correcturen zu übernehmen,[2] endlich die gleich mitzutheilenden Angaben über den Druck der Kritik der Urtheilskraft. Das Einzige, wozu Kant sich verstand, waren, wie das vorliegende Werk in einem Beispiel zeigt, unlustig angefertigte Verzeichnisse derjenigen Druckfehler, die ihm bei flüchtiger Superrevision besonders auffielen.

Aus diesem Verfahren Kants, das gewiss nur *per antiphrasin* „kantische Behandlung des Textes" genannt werden kann, ergiebt sich, dass der Herausgeber seinen Schriften gegenüber in einer ganz eigenartigen Lage ist. Den Plan eines wörtlichen Abdrucks, der im allgemeinen zunächst liegt und überall geboten ist, wo die ursprüngliche sprachliche Form ein selbständiges Interesse in Anspruch nehmen darf, kann er auszuführen nicht einmal versuchen wollen. Kaum diejenigen Eigenthümlichkeiten des kantischen Textes, die provinziellen Ursprungs sind, wie etwa der auch in der vorliegenden Schrift noch vereinzelt auftretende Gebrauch der Form „sein" für „sein, sind und seien", lassen sich sicher auf Kant selbst zurückleiten, da bei den in Königsberg, und wol auch den in Riga gedruckten Schriften Setzer und Corrector daran ebenfalls Antheil haben können. Aehnliches gilt von den orthographischen Besonderheiten. Wie viele der letzteren fremden Einflüssen zuzuschreiben sind, zeigt die Thatsache, dass in einem und demselben Werk bogenweise Verschiedenheiten auftreten und in allen eine weitgehende Ungleichmässigkeit herrscht. Was Borowski und Jachmann[3] von Kants orthographischer Orthodoxie berichten, beruht daher sicher nur auf einer ungenauen Beurtheilung seines Schriftgebrauchs und etwa auf irriger Interpretation mündlicher Aeusserungen. Nur das kann wahr sein, dass Kant aus Gleichgiltigkeit gegen den sprachlichen Ausdruck den ursprüng-

---

[1] Man vergleiche B. Erdmann, *Kants Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft.* 1878. S. 83. Anm.

[2] Nach den Briefen der Genannten in den Dorpater Bänden der Sammlung von Reicke und Sintenis. Man vergleiche auch Kants Werke Bd. VIII S. 742.

[3] Borowski in der oben citirten Bemerkung. Jachmann erklärt (*I. Kant, geschildert in Briefen*, S. 60): „Ebenso streng blieb Kant auch bei der in seiner Jugend gewöhnlichen und allgemein angenommenen Orthographie und verwarf alle affectirte Veränderung derselben als eine unnütze Beschwerde für den Leser."

lich angenommenen Gewohnheiten, also auch der Schreibweise absichtslos treu blieb, und eben deshalb manche verständige Neuerung unbeachtet liess, gegen unverständige gelegentlich wol auch Protest erhob. Noch bestimmter verrathen die Unregelmässigkeiten der Interpunktion den verschiedenartigen und ungleichwerthigen fremden Einfluss, und zwar besonders in den kritischen Schriften, da Kant, wie erwähnt, in dieser Zeit die Gewohnheit angenommen hatte, seine Studienaufzeichnungen fast ohne jede Interpunction zu schreiben, und diese Gewohnheit unwillkürlich bald mehr, bald weniger auf seine Reinschriften übertrug. Die unmässige Häufigkeit derselben in den gedruckten Werken möchte jedoch trotzdem seine Billigung gehabt haben, da sie den Schreib- und Druckgewohnheiten der Zeit durchaus entspricht, woher sie denn auch in den kantischen Drucken aus den verschiedensten Officinen und unter den Auspicien aller Schüler wiederkehrt. Ebenso wenig dürfen die wechselnden Eigenheiten der Flexion Kant zugeschrieben werden. Unzweifelhaft ihm selbst eigenthümlich ist nur der gelegentlich den Sinn verdunkelnde Gebrauch, die adjectivischen Wortformen in attributiver wie prädicativer Stellung auch nach stark gebeugtem Artikel u. s. w. stark zu decliniren.[1]

Was unter solchen Bedingungen den kantischen Text rein wiederspiegelt, ist allein die innere Stilform, zu deren Veränderung die Correctoren nur in den allerdings nicht seltenen Fällen ein Recht hatten, wo das Manuscript Kants gröbere Constructionsfehler darbot. Diese Form ist deshalb auch in allen Schriften Kants, selbst den frühesten wiederzuerkennen. Charakterisirt wird dieselbe zunächst durch eine ganz ungewöhnliche Abhängigkeit von den Gewohnheiten der lateinischen Stilistik, ein Beweis nicht bloss des geringen Interesse Kants an seiner Ausdrucksweise, sondern auch des eingehenden Studiums, das er den damals gelesensten römischen Klassikern, insbesondere den römischen Philosophen hat angedeihen lassen. Schon in den vorkritischen Schriften treffen wir nicht selten auf einen complicirten und schwerfälligen, weil an Relativconstructionen überreichen Periodenbau, und zwar um so mehr, je ausschliesslicher der Inhalt für den Kreis der Fachgenossen bestimmt ist. Dennoch giebt ihnen die Frische des jugendlicheren Alters eine Beweglichkeit, und die noch nicht ganz geschwundene Achtsamkeit des

---

[1] Man vergleiche HASSE, *Letzte Aeusserungen Kants* 1804 S. 13.

Autors auf den Ausdruck eine Glätte, die es wol verstehen lässt, dass Mendelssohn 1770 behaupten konnte, Kant besitze vorzüglich das Talent für viele zu schreiben,[1] ein Urtheil übrigens, das im Munde Mendelssohns nichts weniger als einen Vorwurf enthalten sollte. Weitaus am flüssigsten sind die „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" geschrieben. Die glückliche Vereinigung eines ungemein grossen Reichthums von Beobachtungen des menschlichen Seins und Treibens und einer feinsinnigen Urtheilskraft, die mit witzigen Vergleichen spielt, Eigenschaften, die in den übrigen Schriften Kants zurücktreten, während sie den Zauber seiner geselligen Unterhaltung und auch seiner anthropologischen Vorträge ausmachten, kommt hier mit überraschender Leichtigkeit zum Ausdruck. Gäben die anderen Schriften keinen Massstab, so würde man kaum errathen, welche mühevolle und ungewohnte Arbeit diese Feilung der sprachlichen Form gekostet haben muss. Nicht ebenso ungezwungen ist schon der Ausdruck der Laune in den „Träumen eines Geistersehers"; man empfindet, dass sie überall, wie Heine es treffend bezeichnet hat, an dem Gedanken rankt.

Ungleich schwerfälliger aber sind die kritischen Werke geschrieben. Gewiss hat Schopenhauer Recht in seinem Urtheil: „Wenn Kants Stil dunkel ist, so ist er es vor allem durch die ungemeine Tiefe seiner Gedanken." Jedoch diesen Schwierigkeiten, die in der Sache liegen, treten andere zur Seite, die in den Eigenheiten der Persönlichkeit Kants wurzeln. Schon den ersten nämlich der kritischen Schriften merkt man an, dass die Theilnahme an dem Ausdruck in geringerem Masse bei ihrer Niederschrift vorhanden war, als der Gedanke, die Zustimmung bloss von der Stärke der Einsicht zu fordern,[2] für sich berechtigt erscheinen lässt. Die zehnjährige Gedankenvereinsamung vor der Ausarbeitung der Kritik der reinen Vernunft hatte ihn des Schreibens für andere entwöhnt. Die Gewohnheit schneller Niederschrift der Gedanken im Augenblick der Conception, die jede Achtsamkeit auf die Form ausschliesst, übertrug sich daher, um so leichter, als er weder einen lebhaften Wunsch noch auch in Folge seines Alters die rechte Fähigkeit

[1] Kants Werke Bd. VIII S. 677.

[2] Man vergleiche die Bemerkung Kants (aus dem Dorpater Manuscript zur Metaphysik), die S. 82 meiner Schrift über Kants Kriticismus abgedruckt ist.

hatte sich umzugewöhnen, auf die Ausarbeitungen für den Druck. Daher finden manche provincielle Wendungen jetzt freieren Spielraum, und selbst offenbare Nachlässigkeiten der Construction bleiben nicht selten unbeachtet bestehen. Zugleich aber steigert sich theils in Folge des Strebens nach Schärfe des Ausdrucks, theils auf Grund des Bewusstseins der Neuheit der Gedanken die Verschränktheit der Perioden. Treibt jenes, keine irgend wesentliche Bestimmung unausgesprochen zu lassen, so zwingt diese, eine grosse Zahl von Neben- und Hintergedanken dem Leser zugleich vorzuführen. So entsteht, wie Schiller sie bezeichnete, jene „grässliche Form, die man einen philosophischen Kanzleistil nennen könnte", oder, wie Heine dies Urtheil variirt, jener „graue, trockene Packpapierstil", der den Leser zugleich ermüdet und verwirrt. Im letzten Jahrzehnt steigern sich diese Eigenheiten, besonders des Periodenbaus, immer häufiger bis ins unerträgliche. Schon in der Kritik der Urtheilskraft geht die Durchsichtigkeit des Zusammenhangs in Folge der unermüdlichen Häufung der Relativsätze nicht selten verloren. Besonders für diese Schriften gilt die Mühseligkeit des Verstehens, die Kants Jugendfreund, der Geheime Finanzrath Wlömer nach dem Bericht Zelters[1] Kant gegenüber glücklich hervorgehoben hat. Kant fragt den zufällig anwesenden Freund, mit dem er trotz Jachmanns Behauptung nicht in stetem Briefwechsel gestanden hat: „Hast Du Geschäftsmensch wol auch einmal Lust meine Schriften zu lesen?" — „O ja, und ich würde es noch öfter thun, nur fehlen mir die Finger." — „Wie versteh' ich das?" — „Ja, lieber Freund, Eure Schreibart ist so reich an Klammern und Vorbedingtheiten, welche ich im Auge behalten muss; da setze ich denn einen Finger aufs Wort, dann den zweiten, dritten, vierten, und ehe ich das Blatt umschlage, sind meine Finger alle." —

Die Grenzen, innerhalb deren die Thätigkeit des Herausgebers sich zu bewegen hat, sind nach dem allen leicht zu erkennen. Das Gebot, die Eigenthümlichkeit auch der Sprache des Schriftstellers zu erhalten, das immer zuerst Beachtung fordert, bleibt allein für die stilistische Einkleidung in Wirksamkeit. Hier allerdings gebietet es, was die früheren Herausgeber nicht immer beachtet haben, selbst die offenbaren Unzulänglichkeiten der Construction zu schonen, so weit solche den Sinn

[1] Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter Bd. IV S. 110 f.

nicht in Frage stellen. Den Eigenheiten der Orthographie, der Flexion und der Interpunktion gegenüber tritt dagegen der Zweck der Ausgabe in sein Recht. Dieser kann nur sein, den Text der kantischen Schrift den gegenwärtigen Lesern unter voller Schonung der für Kant selbst charakteristischen Eigenthümlichkeiten in derjenigen Gestalt vorzulegen, welche die Aufmerksamkeit möglichst wenig von den Gedanken selbst abzieht, das Verständniss derselben also durch keine lästige Ungewohntheit des Aeusserlichsten der Darstellung stört. Es werden daher diejenigen Aenderungen eintreten müssen, die dem durchschnittlich herrschenden Sprachgefühl entsprechen. Zweckmässig aber wird es sein, da der Fluss der Entwicklung von Sprache und Schrift die Schätzung eines solchen Durchschnittes nothwendig unsicher macht, denselben der Tradition möglichst anzupassen. Die Sache liegt so klar, dass ich es unterlassen kann, Einzelheiten anzuführen, die der Anhang zur Textrevision überdies jedem Interessirten darbietet. Die entgegenstehenden Urtheile, die in Besprechungen meiner früheren Ausgaben laut geworden sind, waren, scheint mir, nur möglich, so lange der Ursprung des Textes der kantischen Schriften nicht aufgedeckt war.

Dass die bisher entwickelten Gesichtspunkte auch für die Kritik der Urtheilskraft giltig sind, lehrt der Ursprung wie die Beschaffenheit der uns für dieselbe vorliegenden Texte, auf die wir noch kurz einzugehen haben.

Schon vor dem Zeitpunkt der nahen Vollendung seines Werks, d. i. also nach dem Früheren vor dem December 1789 hatte Kant Verhandlungen mit dem Verleger Lagarde in Berlin angeknüpft. Denn im November konnte Kiesewetter, der damals in Berlin war, an Kant schreiben, dass Lagarde ihm die Correctur des Werks versprochen habe.[1] Ende Januar erhielt denn Lagarde auch die ersten zehn Bogen; die anderen sollten, wie Kant seinem Schüler und Corrector mittheilt, in vierzehn Tagen folgen.[2] Es musste Kant viel daran gelegen sein, das Werk

[1] *Altpreussische Monatsschrift*, herausgeg. von Reicke und Wichert. Bd. XV S. 202. Dr. Sintenis hat daselbst S. 193 f. unter anderen funfzehn Briefe Kiesewetters an Kant aus der (Dorpater) Briefsammlung Jäsches und Morgensterns veröffentlicht.

[2] Nach einem Briefe Kants vom 21. Januar 1790; ungedruckt, im Besitz Dr. Reickes.

zur Ostermesse veröffentlicht zu sehen, denn er beauftragte Kiesewetter, event. mit einem anderen Verleger zu unterhandeln.[1] Schon am 29. Januar jedoch konnte Kiesewetter nach Königsberg berichten, dass die Vollendung in bester Ausführung ermöglicht sein werde, da er auch die Versicherung erhalten habe, dass das Imprimatur ohne Verzug werde ertheilt werden. Die Correctur war übrigens nichts weniger als mühelos. Nachdem die Hälfte des Werks gedruckt war, schrieb Kiesewetter, er sei schon einige Male bei seiner Arbeit in Verlegenheit gewesen, da Stellen im Manuscript seien, die offenbar den Sinn entstellende Schreibfehler enthielten, die er sich daher genöthigt gesehen habe zu ändern.[2] Die Beispiele, die er anführt, zeigen, dass Kant sich nicht einmal zu einer genaueren Durchsicht seines Manuscripts bequemt hatte.[3] Ebenso konnte er sich nur zu einer flüchtigen Revision der Correctur entschliessen. Ende April schrieb er an Kiesewetter, dass er vor einigen Wochen angefangen habe, die ersten achtzehn Probebogen, die er erhalten, wegen der Druckfehler durchzugehen; „aber“, so lauten seine Worte, „es war mir nachgerade verdriesslich und ich schob es also auf, bis ich mehr derselben bekommen haben würde, um es auf einmal abzumachen.“[4] Kant legte seinem Schreiben ein Druckfehlerverzeichniss bei, dessen geringer Umfang[5] beweist, wie wenig Arbeit er auf seine Durchsicht verwendet hat. Inzwischen war der Druck nahezu vollendet; schon im Mai konnte Kiesewetter seinem Lehrer berichten, dass Lagarde mit dem Absatz sehr zufrieden sei und künftige Ostern eine neue Auflage zu veranstalten hoffe.[6]

Die Bescheidenheit von Kants Ansprüchen an den Druck auch in diesem Fall zeigt sein Dank an Kiesewetter und seine Zufriedenheit mit

---

[1] Die Verlagsbedingungen, die er dabei mittheilt, sind zwei Ducaten Honorar für den Bogen einer jeden Auflage von tausend Exemplaren, und zwanzig Freiexemplare.

[2] *Altpreussische Monatsschrift* Bd. XV S. 209. Dabei erfahren wir auch, dass Bogen 2-6 von einem anderen corrigirt ist, „der dem Manuscript treulich folgte“.

[3] Sie sind im Anhang zur Textrevision an ihrer Stelle angeführt.

[4] Brief an Kiesewetter vom 20. April 1790; ungedruckt, im Besitz Dr. Reickes.

[5] Es müssen seine Angaben in das Correcturenverzeichniss der ersten Auflage aufgenommen sein, da die Verbesserung S. 129 sicher von ihm herrührt (vergleiche den Anhang zur Textrevision); sonst hat zu demselben auch Kiesewetter beigesteuert (*Altpreussische Monatsschrift* Bd. XV S. 210).

[6] A. a. O. S. 213, 217.

Lagarde,[1] denn elender als diese erste Auflage ist trotz des entgegengesetzten Urtheils von Hartenstein[2] keine der kritischen Schriften Kants gedruckt und corrigirt worden. Der Text enthält nicht bloss zahlreiche Nachlässigkeiten, die auf Rechnung der Druckerei kommen, sondern auch nicht weniger Schreib- und Druckfehler. Dazu kommt eine Interpunction, die nur begreiflich ist, wenn man weiss, dass Kant fast ohne Interpunctionszeichen geschrieben hat, und annimmt, dass während des Drucks das Fehlende bald spärlich, bald ausführlich, theils sorgsam, theils ganz nachlässig nachgetragen ist.

Kant muss das selbst gefunden haben, als er im Herbst 1791 sein Werk für die zweite Auflage durchsah,[3] deren Erscheinen sich bis Ostern 1793 verzögerte; denn keine seiner Schriften trägt in gleichem Masse die Spuren einer durchgehends bessernden Hand wie diese. Kants eigene Thätigkeit bekunden die sehr zahlreichen Präcisirungen des Ausdrucks, die nicht seltenen Einfügungen, sowie die gelegentlich eingestreuten ausführlicheren Zusätze. Der grössere Theil der Arbeit verräth jedoch fremde Hilfe. So die durchgehende Verbesserung der irrationellen Interpunction, die sehr häufigen Aenderungen der Orthographie, die regelmässig wiederkehrenden kleineren Umformungen des Ausdrucks, die im ganzen ein feineres Stilgefühl bekunden, als Kant jemals gezeigt, endlich die Aufhebung vielfacher Druckfehler. Wer diese Hilfe geleistet, darüber fehlt jeder Anhalt; nur dass sie vorhanden gewesen, bezeugt für die, denen die sachlichen Gründe nicht genugthun, ein Brief Kants an Lagarde, in dem er „für den vortrefflichen Druck und das Correcte dieser Ausgabe gar sehr dankt."[4] Eben derselbe giebt auch die für Kants Bescheidenheit charakteristische Erklärung dafür, dass die neue Auflage keinen Hinweis auf die ihr zu Theil gewordene Arbeit an der Spitze trägt. Kant findet nämlich, dass die Bezeichnung „verbesserte Auflage", die ohne sein wie Lagarde's Zuthun ursprünglich gewählt war, wenigstens nicht unwahr sei, wenn sie ihm gleich ein wenig prahlend zu sein scheine. Sie ist deshalb unterblieben.

---

[1] Man vergleiche den Brief an Kiesewetter vom 20. April 1790 und *Altpreussische Monatsschrift* Bd. XV S. 231.

[2] Kants Werke Bd. V S. VI.

[3] A. a. O. Bd. VIII S. 758.

[4] Brief Kants an Lagarde vom 21. December 1792. Im Besitz Dr. Reickes.

Auch die dritte Auflage von 1799 lässt noch mehrfach bessernde Sorgfalt erkennen. Dieselbe ist jedoch ausschliesslich den unbemerkt gebliebenen Druckfehlern sowie der Sprache zugewandt, z. B. den gelegentlichen Häufungen derselben Partikel und ähnlichem mehr. Schwerlich ist sie deshalb an irgend einer Stelle Kant selbst zu danken, vielmehr verräth sie den Corrector der zweiten Auflage.[1]

Der nächstliegende Schluss für den Herausgeber aus diesen Ergebnissen ist offenbar, dass dem Neudruck der Text der dritten Auflage zum Grundtext dienen müsse. Denn nur, wenn Kant die Arbeit seiner Correctoren specieller revidirt hätte, dürften wir aus der besonderen Sorgfalt, die er der zweiten hat angedeihen lassen, für diese plaidiren. Die genauere Untersuchung des Textes der dritten Auflage zeigt jedoch, dass damit nicht derjenige Wortlaut gewählt wäre, der den Eigenthümlichkeiten der kantischen Ausdrucksweise am meisten gerecht wird. Derselbe enthält nicht bloss manche Correcturen, die den Gewohnheiten Kants in seiner Schriftsprache nicht gemäss sind, sondern auch mehrfach solche, die den Sinn verdunkeln, nicht verdeutlichen. Man sieht, der Corrector hat vollkommen freie Hand gehabt und dabei, mit etwas geringerer Sorgfalt in dem Sinne seiner Feilung der zweiten Auflage fortfahrend, mehr verbessert, als der Erhaltung des ursprünglichen Textes zuträglich war, und selbst manches geändert, das er bei vollständigerer Durchdringung des Inhalts hätte bestehen lassen.

Demnach verdient die zweite Auflage den Vorzug vor beiden anderen; denn dass die erste in keinem Sinne in Betracht kommen kann, bedarf keiner Begründung. Es würde jedoch andrerseits unbillig sein, jene zur ausschliesslichen Grundlage der Ausgabe zu machen. Einmal ist es selbstverständlich, dass diejenigen Lesarten derselben, die sich als Fehler des Abdrucks der ersten herausstellen, in den Text aufgenommen

---

[1] SCHUBERT's hierher zu ziehende Bemerkung (*Kants Biographie* S. 154), dass Kant sich in der Zeit nach 1798 auf die Revision einiger seiner Werke, die einer neuen Auflage bedurften, beschränkt habe, kommt dem Obigen gegenüber nicht in Betracht. Denn Schuberts Gründe können nur auf der Thatsache beruhen, dass 1800 die Anthropologie in neuer, zum Theil von Kant selbst veränderter Auflage erschienen ist. Von hier aus hat er auf eine gleiche Arbeit Kants an der Kritik der Urtheilskraft und der Kritik der reinen Vernunft, deren fünfte Auflage ebenfalls 1799 erschien, geschlossen, ein Schluss, der auch hinsichtlich des letzteren Werks nicht zutrifft.

werden. Dann ist es nothwendig, diejenigen Correcturen der dritten, welche nichts anderes verändern, als was in vielen Fällen schon in der vorhergehenden verbessert war, oder die Präcision des Ausdrucks befördern ohne den Sinn zu tangiren, dem Wortlaut der zweiten ebenfalls zu substituiren. Hier hat der Herausgeber das Recht, sich auf den sonst leeren Titel zu berufen, dass die letzte Ausgabe noch unter Kants Auspicien gedruckt ist.

Der „Anhang des Herausgebers zur Textrevision" lehrt, in welcher Weise diesen Forderungen entsprochen ist.

---

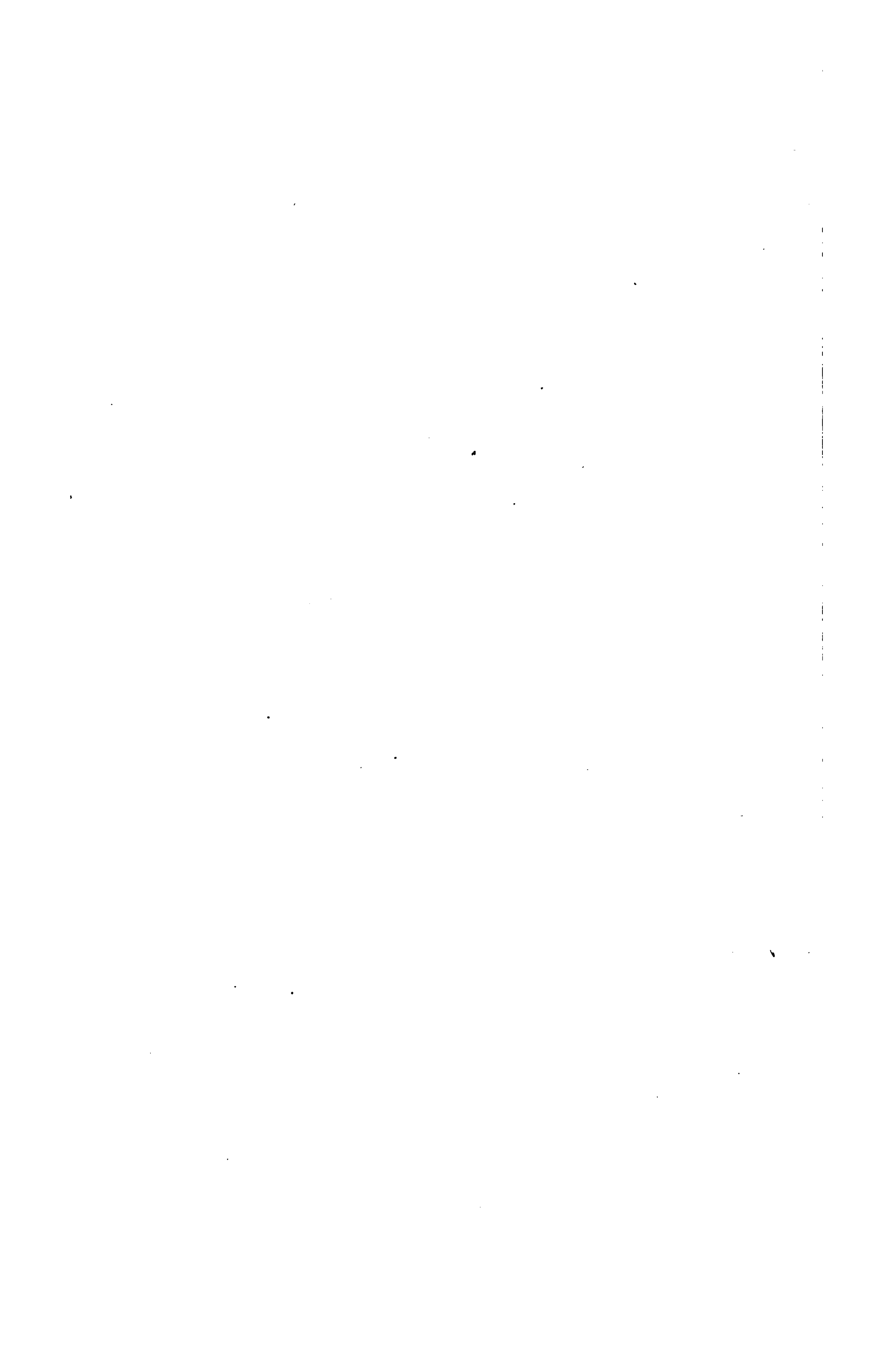
# Kritik

der

# Urtheilskraft.

---

1793.



# VORREDE



## zur ersten Auflage, 1790.[1]

---

Man kann das Vermögen der Erkenntniss aus Principien *a priori* **die reine Vernunft**, und die Untersuchung der Möglichkeit und Grenzen derselben überhaupt die Kritik der reinen Vernunft nennen, ob man gleich unter diesem Vermögen nur die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche versteht, wie es auch in dem ersten Werke unter jener Benennung geschehen ist, ohne noch ihr Vermögen als praktische Vernunft nach ihren besonderen Principien in Untersuchung ziehen zu wollen. Jene geht alsdann bloss auf unser Vermögen, Dinge *a priori* zu erkennen, und beschäftigt sich also nur mit dem **Erkenntnissvermögen**, mit Ausschliessung des Gefühls der Lust und Unlust und des Begehrungsvermögens, und unter den Erkenntnissvermögen mit dem **Verstande** nach seinen Principien *a priori*, mit Ausschliessung der **Urtheilskraft** und der **Vernunft** (als zur theoretischen Erkenntniss gleichfalls ge- IV höriger Vermögen), weil es sich in dem Fortgange findet, dass kein anderes Erkenntnissvermögen als der Verstand constitutive Erkenntnissprincipien *a priori* an die Hand geben kann. Die Kritik also, welche sie insgesammt, nach dem Antheile, den jedes der anderen an dem baaren Besitz der Erkenntniss aus eigener Wurzel zu haben vorgeben möchte, sichtet, lässt nichts übrig, als was der **Verstand** *a priori* als Gesetz für die Natur als den Inbegriff von Erscheinungen (deren Form ebenso wol *a priori* gegeben ist) vorschreibt; verweist aber alle anderen reinen Begriffe unter die Ideen, die für unser theoretisches Erkenntnissvermögen überschwenglich, dabei aber doch nicht etwa unnütz oder entbehrlich sind, sondern als regulative Principien dienen, theils die besorglichen An-

---

[1] Diese Vorrede ist von Kant in allen späteren Auflagen beibehalten worden.

massungen des Verstandes, als ob er (indem er *a priori* die Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge, die er erkennen kann, anzugeben vermag) dadurch auch die Möglichkeit aller Dinge überhaupt in diesen Grenzen beschlossen habe, zurück zu halten, theils um ihn selbst in der Betrachtung der Natur nach einem Princip der Vollständigkeit, wiewol er sie nie v erreichen kann, zu leiten, und dadurch die Endabsicht aller Erkenntniss zu befördern.

Es war also eigentlich der Verstand, der sein eigenes Gebiet, und zwar im Erkenntnissvermögen hat, sofern er constitutive Erkenntnissprincipien *a priori* enthält, welcher durch die im allgemeinen so benannte Kritik der reinen Vernunft gegen alle übrigen Competenten in sicheren oder einzigen Besitz gesetzt werden sollte. Ebenso ist der Vernunft, welche nirgend als lediglich in Ansehung des Begehrungsvermögens constitutive Principien *a priori* enthält, in der Kritik der praktischen Vernunft ihr Besitz angewiesen worden.

Ob nun die Urtheilskraft, die in der Ordnung unserer Erkenntnissvermögen zwischen dem Verstande und der Vernunft ein Mittelglied ausmacht, auch für sich Principien *a priori* habe, ob diese constitutiv oder bloss regulativ sind (und also kein eigenes Gebiet beweisen), und ob sie dem Gefühle der Lust und Unlust als dem Mittelgliede zwischen dem Erkenntnissvermögen und Begehrungsvermögen (ebenso wie der Verstand dem ersteren, die Vernunft aber dem letzteren *a priori* Gesetze vi vorschreiben), *a priori* die Regel gebe: das ist es, womit sich gegenwärtige Kritik der Urtheilskraft beschäftigt.

Eine Kritik der reinen Vernunft, d. i. unseres Vermögens nach Principien *a priori* zu urtheilen, würde unvollständig sein, wenn die der Urtheilskraft, welche für sich als Erkenntnissvermögen darauf auch Anspruch macht, nicht als ein besonderer Theil derselben abgehandelt würde, obgleich ihre Principien in einem System der reinen Philosophie keinen besonderen Theil zwischen der theoretischen und praktischen ausmachen dürfen, sondern im Nothfalle jedem von beiden gelegentlich angeschlossen werden können. Denn wenn ein solches System unter dem allgemeinen Namen der Metaphysik einmal zu Stande kommen soll (welches ganz vollständig zu bewerkstelligen möglich, und für den Gebrauch der Vernunft in aller Beziehung höchst wichtig ist), so muss die Kritik den Boden zu diesem Gebäude vorher so tief, als die erste Grundlage des

Vermögens von der Erfahrung unabhängiger Principien liegt, erforscht haben, damit es nicht an irgend einem Theile sinke, welches den Einsturz des Ganzen unvermeidlich nach sich ziehen würde.

Man kann aber aus der Natur der Urtheilskraft (deren richtiger VII Gebrauch so nothwendig und allgemein erforderlich ist, dass daher unter dem Namen des gesunden Verstandes kein anderes als eben dieses Vermögen gemeint wird) leicht abnehmen, dass es mit grossen Schwierigkeiten begleitet sein müsse, ein eigenthümliches Princip derselben auszufinden (denn irgend eins muss es *a priori* in sich enthalten, weil es sonst nicht als ein besonderes Erkenntnissvermögen selbst der gemeinsten Kritik ausgesetzt sein würde), welches gleichwol nicht aus Begriffen *a priori* abgeleitet sein muss; denn die gehören dem Verstande an, und die Urtheilskraft geht nur auf die Anwendung derselben. Sie soll also selbst einen Begriff angeben, durch den eigentlich kein Ding erkannt wird, sondern der nur ihr selbst zur Regel dient, aber nicht zu einer objectiven, der sie ihr Urtheil anpassen kann, weil dazu wiederum eine andere Urtheilskraft erforderlich sein würde, um unterscheiden zu können, ob es der Fall der Regel sei oder nicht.

Diese Verlegenheit wegen eines Princips (es sei nun ein subjectives oder objectives) findet sich hauptsächlich in denjenigen Beurtheilungen, die man ästhetisch nennt, die das Schöne und Erhabene der Natur oder VIII der Kunst betreffen. Und gleichwol ist die kritische Untersuchung eines Princips der Urtheilskraft in denselben das wichtigste Stück einer Kritik dieses Vermögens. Denn ob sie gleich für sich allein zur Erkenntniss der Dinge gar nichts beitragen, so gehören sie doch dem Erkenntnissvermögen allein an, und beweisen eine unmittelbare Beziehung dieses Vermögens auf das Gefühl der Lust oder Unlust nach irgend einem Princip *a priori*, ohne es mit dem, was Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens sein kann, zu vermengen, weil dieses seine Principien *a priori* in Begriffen der Vernunft hat. — Was aber die logische Beurtheilung der Natur anbelangt, da, wo die Erfahrung eine Gesetzmässigkeit an Dingen aufstellt, welche zu verstehen oder zu erklären der allgemeine Verstandesbegriff vom Sinnlichen nicht mehr zulangt, und die Urtheilskraft aus sich selbst ein Princip der Beziehung des Naturdinges auf das unerkennbare Uebersinnliche nehmen kann, es auch nur in Absicht auf sich selbst zur Erkenntniss der Natur brauchen muss, da kann und muss

ein solches Princip *a priori* zwar zur **Erkenntniss** der Weltwesen an-
IX gewandt werden, und eröffnet zugleich Aussichten, die für die praktische Vernunft vortheilhaft sind; aber es hat keine unmittelbare Beziehung auf das Gefühl der Lust und Unlust, die gerade das Räthselhafte in dem Princip der Urtheilskraft ist, welches eine besondere Abtheilung in der Kritik für dieses Vermögen nothwendig macht, da die logische Beurtheilung nach Begriffen (aus welchen niemals eine unmittelbare Folgerung auf das Gefühl der Lust und Unlust gezogen werden kann) allenfalls dem theoretischen Theile der Philosophie, sammt einer kritischen Einschränkung derselben, hätte angehängt werden können.

Da die Untersuchung des Geschmacksvermögens als ästhetischer Urtheilskraft hier nicht zur Bildung und Cultur des Geschmacks (denn diese wird auch ohne alle solche Nachforschungen, wie bisher, so fernerhin, ihren Gang nehmen), sondern bloss in transscendentaler Absicht angestellt wird, so wird sie, wie ich mir schmeichle, in Ansehung der Mangelhaftigkeit jenes Zwecks auch mit Nachsicht beurtheilt werden. Was aber die letztere Absicht betrifft, so muss sie sich auf die strengste Prüfung gefasst machen. Aber auch da kann die grosse Schwierigkeit, ein Problem, welches die Natur so verwickelt hat, aufzulösen, einiger
X nicht ganz zu vermeidenden Dunkelheit in der Auflösung desselben, wie ich hoffe, zur Entschuldigung dienen, wenn nur, dass das Princip richtig angegeben worden, klar genug dargethan ist, gesetzt, die Art das Phänomen der Urtheilskraft davon abzuleiten, habe nicht alle Deutlichkeit, die man anderwärts, nämlich von einer Erkenntniss nach Begriffen mit Recht fordern kann, die ich auch im zweiten Theile dieses Werks erreicht zu haben glaube.

Hiermit endige ich also mein ganzes kritisches Geschäft. Ich werde ungesäumt zum Doctrinalen schreiten, um wo möglich meinem zunehmenden Alter die dazu noch einigermassen günstige Zeit noch abzugewinnen. Es versteht sich von selbst, dass für die Urtheilskraft darin kein besonderer Theil sei, weil in Ansehung derselben die Kritik statt der Theorie dient, sondern dass, nach der Eintheilung der Philosophie in die theoretische und praktische, und der reinen in eben solche Theile, die Metaphysik der Natur und die der Sitten jenes Geschäft ausmachen werden.

---

# Einleitung.

XI

## I.

### Von der Eintheilung der Philosophie.

Wenn man die Philosophie, sofern sie Principien der Vernunfterkenntniss der Dinge (nicht bloss wie die Logik Principien der Form des Denkens überhaupt, ohne Unterschied der Objecte) durch Begriffe enthält, wie gewöhnlich, in die theoretische und praktische eintheilt, so verfährt man ganz recht. Aber alsdann müssen auch die Begriffe, welche den Principien dieser Vernunfterkenntniss ihr Object anweisen, specifisch verschieden sein, weil sie sonst zu keiner Eintheilung berechtigen würden, welche jederzeit eine Entgegensetzung der Principien der zu den verschiedenen Theilen einer Wissenschaft gehörigen Vernunfterkenntniss voraussetzt.

Es sind aber nur zweierlei Begriffe, welche ebenso viel verschiedene Principien der Möglichkeit ihrer Gegenstände zulassen, nämlich die Naturbegriffe und der Freiheitsbegriff. Da nun die ersteren eine theoretische Erkenntniss nach Principien *a priori* möglich machen, XII der zweite aber in Ansehung derselben nur ein negatives Princip (der blossen Entgegensetzung) schon in seinem Begriffe bei sich führt, dagegen für die Willensbestimmung erweiternde Grundsätze, welche darum praktisch heissen, errichtet: so wird die Philosophie in zwei, den Principien nach ganz verschiedene Theile, in die theoretische als Naturphilosophie, und die praktische als Moralphilosophie (denn so wird die praktische Gesetzgebung der Vernunft nach dem Freiheitsbegriffe genannt) mit Recht eingetheilt. Es hat aber bisher ein grosser Missbrauch mit diesen Ausdrücken zur Eintheilung der verschiedenen Principien, und

mit ihnen auch der Philosophie geherrscht, indem man das Praktische nach Naturbegriffen mit dem Praktischen nach dem Freiheitsbegriffe für einerlei nahm, und so, unter denselben Benennungen einer theoretischen und praktischen Philosophie, eine Eintheilung machte, durch welche (da beide Theile einerlei Principien haben konnten) in der That nichts eingetheilt war.

Der Wille als Begehrungsvermögen ist nämlich eine von den mancherlei Naturursachen in der Welt, nämlich diejenige, welche nach Begriffen wirkt; und alles, was als durch einen Willen möglich (oder nothwendig) vorgestellt wird, heisst praktisch möglich (oder nothwendig), zum Unterschiede von der physischen Möglichkeit oder Nothwendigkeit einer Wir- XIII kung, wozu die Ursache nicht durch Begriffe (sondern, wie bei der leblosen Materie, durch Mechanismus, und bei Thieren, durch Instinkt) zur Causalität bestimmt wird. — Hier wird nun in Ansehung des Praktischen unbestimmt gelassen, ob der Begriff, der der Causalität des Willens die Regel giebt, ein Naturbegriff oder ein Freiheitsbegriff sei.

Der letztere Unterschied aber ist wesentlich. Denn ist der die Causalität bestimmende Begriff ein Naturbegriff, so sind die Principien technisch praktisch; ist er aber ein Freiheitsbegriff, so sind diese moralisch praktisch; und weil es in der Eintheilung einer Vernunftwissenschaft gänzlich auf diejenige Verschiedenheit der Gegenstände ankommt, deren Erkenntniss verschiedener Principien bedarf, so werden die ersteren zur theoretischen Philosophie (als Naturlehre) gehören, die anderen aber ganz allein den zweiten Theil, nämlich (als Sittenlehre) die praktische Philosophie ausmachen.

Alle technisch praktischen Regeln (d. i. die der Kunst und Geschicklichkeit überhaupt, oder auch der Klugheit als einer Geschicklichkeit auf Menschen und ihren Willen Einfluss zu haben), sofern ihre Principien auf Begriffen beruhen, müssen nur als Corollarien zur theoretischen Philosophie gezählt werden. Denn sie betreffen nur die Möglichkeit der Dinge nach Naturbegriffen, wozu nicht allein die Mittel, die in der Natur dazu anzutreffen sind, sondern selbst der Wille (als Begehrungs-, mithin als Naturvermögen) gehört, sofern er durch Trieb- XIV federn der Natur jenen Regeln gemäss bestimmt werden kann. Doch heissen dergleichen praktische Regeln nicht Gesetze (etwa so wie physische), sondern nur Vorschriften, und zwar darum, weil der Wille nicht

bloss unter dem Naturbegriffe, sondern auch unter dem Freiheitsbegriffe steht, in Beziehung auf welchen die Principien desselben Gesetze heissen, und mit ihren Folgerungen den zweiten Theil der Philosophie, nämlich den praktischen allein ausmachen.

So wenig also die Auflösung der Probleme der reinen Geometrie zu einem besonderen Theile derselben gehört, oder die Feldmesskunst den Namen einer praktischen Geometrie, zum Unterschiede von der reinen, als ein zweiter Theil der Geometrie überhaupt verdient, so und noch weniger darf die mechanische oder chemische Kunst der Experimente oder der Beobachtungen für einen praktischen Theil der Naturlehre gehalten, endlich die Haus-, Land-, Staatswirthschaft, die Kunst des Umganges, die Vorschrift der Diätetik, selbst nicht die allgemeine Glückseligkeitslehre, sogar nicht einmal die Bezähmung der Neigungen und Bändigung der Affecte zum Behuf der letzteren, zur praktischen Philosophie gezählt werden, oder die letzteren wol gar den zweiten Theil der Philosophie überhaupt ausmachen; weil sie insgesammt nur Regeln der Geschicklichkeit, die mithin nur technisch praktisch sind, enthalten, um eine Wirkung hervorzubringen, die nach Naturbegriffen der Ursachen und Wirkungen möglich ist, welche, da sie zur theoretischen Philosophie xv gehören, jenen Vorschriften als blossen Corollarien aus derselben (der Naturwissenschaft) unterworfen sind, und also keine Stelle in einer besonderen Philosophie, die praktische genannt, verlangen können. Dagegen machen die moralisch praktischen Vorschriften, die sich gänzlich auf den Freiheitsbegriff, mit völliger Ausschliessung der Bestimmungsgründe des Willens aus der Natur, gründen, eine ganz besondere Art von Vorschriften aus, welche auch gleich den Regeln, welchen die Natur gehorcht, schlechthin Gesetze heissen, aber nicht wie diese auf sinnlichen Bedingungen, sondern auf einem übersinnlichen Princip beruhen, und neben dem theoretischen Theile der Philosophie für sich ganz allein einen anderen Theil unter dem Namen der praktischen Philosophie fordern.

Man sieht hieraus, dass ein Inbegriff praktischer Vorschriften, welche die Philosophie giebt, nicht einen besonderen, dem theoretischen zur Seite gesetzten Theil derselben darum ausmache, weil sie praktisch sind, denn das könnten sie sein, wenn ihre Principien gleich gänzlich aus der theoretischen Erkenntniss der Natur hergenommen wären (als technisch praktische Regeln); sondern weil und wenn ihr Princip gar nicht vom

Naturbegriffe, der jederzeit sinnlich bedingt ist, entlehnt ist, mithin auf dem Uebersinnlichen, welches der Freiheitsbegriff allein durch formale xvi Gesetze kennbar macht, beruht, und sie also moralisch praktisch, d. i. nicht bloss Vorschriften und Regeln in dieser oder jener Absicht, sondern ohne vorhergehende Bezugnehmung auf Zwecke und Absichten Gesetze sind.

## II.

## Vom Gebiete der Philosophie überhaupt.

So weit Begriffe *a priori* ihre Anwendung haben, so weit reicht der Gebrauch unseres Erkenntnissvermögens nach Principien, und mit ihm die Philosophie.

Der Inbegriff aller Gegenstände aber, worauf jene Begriffe bezogen werden, um wo möglich eine Erkenntniss derselben zu Stande zu bringen, kann nach der verschiedenen Zulänglichkeit oder Unzulänglichkeit unserer Vermögen zu dieser Absicht eingetheilt werden.

Begriffe, sofern sie auf Gegenstände bezogen werden, unangesehen ob eine Erkenntniss derselben möglich sei oder nicht, haben ihr Feld, welches bloss nach dem Verhältnisse, das ihr Object zu unserem Erkenntnissvermögen überhaupt hat, bestimmt wird. — Der Theil dieses Feldes, worin für uns Erkenntniss möglich ist, ist ein Boden (*territorium*) für diese Begriffe und das dazu erforderliche Erkenntnissvermögen. Der Theil des Bodens, worauf diese gesetzgebend sind, ist das Gebiet (*ditio*) dieser Begriffe und der ihnen zustehenden Erkenntnissvermögen. Erfahxvii rungsbegriffe haben also zwar ihren Boden in der Natur als dem Inbegriffe aller Gegenstände der Sinne, aber kein Gebiet (sondern nur ihren Aufenthalt, *domicilium*), weil sie zwar gesetzlich erzeugt werden, aber nicht gesetzgebend sind, sondern die auf sie gegründeten Regeln empirisch, mithin zufällig sind.

Unser gesammtes Erkenntnissvermögen hat zwei Gebiete, das der Naturbegriffe und das des Freiheitsbegriffs; denn durch beide ist es *a priori* gesetzgebend. Die Philosophie theilt sich nun auch diesem gemäss in die theoretische und die praktische. Aber der Boden, auf welchem ihr Gebiet errichtet und ihre Gesetzgebung ausgeübt wird, ist immer doch nur der Inbegriff der Gegenstände aller möglichen Er-

fahrung, sofern sie für nichts mehr als blosse Erscheinungen genommen werden; denn ohne das würde keine Gesetzgebung des Verstandes in Ansehung derselben gedacht werden können.

Die Gesetzgebung durch Naturbegriffe geschieht durch den Verstand, und ist theoretisch. Die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff geschieht von der Vernunft, und ist bloss praktisch. Nur allein im Praktischen kann die Vernunft gesetzgebend sein; in Ansehung der theoretischen Erkenntniss (der Natur) kann sie nur (als gesetzkundig, vermittelst des Verstandes) aus gegebenen Gesetzen durch Schlüsse Folgerungen ziehen, die doch immer nur bei der Natur stehen bleiben. Umgekehrt aber, wo Regeln praktisch sind, ist die Vernunft nicht darum XVIII sofort gesetzgebend; weil sie auch technisch praktisch sein können.

Verstand und Vernunft haben also zwei verschiedene Gesetzgebungen auf einem und demselben Boden der Erfahrung, ohne dass eine der anderen Eintrag thun darf. Denn so wenig der Naturbegriff auf die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff Einfluss hat, ebenso wenig stört dieser die Gesetzgebung der Natur. — Die Möglichkeit, das Zusammenbestehen beider Gesetzgebungen und der dazu gehörigen Vermögen in demselben Subject sich wenigstens ohne Widerspruch zu denken, bewies die Kritik der reinen Vernunft, indem sie die Einwürfe dawider durch Aufdeckung des dialektischen Scheins in denselben vernichtete.

Aber dass diese zwei verschiedenen Gebiete, die sich zwar nicht in ihrer Gesetzgebung, aber doch in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt unaufhörlich einschränken, nicht eines ausmachen, kommt daher, dass der Naturbegriff zwar seine Gegenstände in der Anschauung, aber nicht als Dinge an sich selbst, sondern als blosse Erscheinungen, der Freiheitsbegriff dagegen in seinem Objecte zwar ein Ding an sich selbst, aber nicht in der Anschauung vorstellig machen, mithin keiner von beiden eine theoretische Erkenntniss von seinem Objecte (und selbst dem denkenden Subjecte) als Ding an sich verschaffen kann, welches das Uebersinnliche sein würde, wovon man die Idee zwar der Möglichkeit aller jener Gegenstände der Erfahrung unterlegen muss, sie selbst aber nie- XIX mals zu einer Erkenntniss erheben und erweitern kann.

Es giebt also ein unbegrenztes, aber auch unzugängliches Feld für unser gesammtes Erkenntnissvermögen, nämlich das Feld des Uebersinnlichen, worin wir keinen Boden für uns finden, also auf demselben weder

für die Verstandes- noch Vernunftbegriffe ein Gebiet zur theoretischen Erkenntniss haben können, ein Feld, welches wir zwar zum Behuf des theoretischen sowol als praktischen Gebrauchs der Vernunft mit Ideen besetzen müssen, denen wir aber in Beziehung auf die Gesetze aus dem Freiheitsbegriffe keine andere als praktische Realität verschaffen können, wodurch demnach unsere theoretische Erkenntniss nicht im mindesten zu dem Uebersinnlichen erweitert wird.

Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs als dem Sinnlichen und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs als dem Uebersinnlichen befestigt ist, so dass von dem ersteren zum anderen (also vermittelst des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Uebergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluss haben kann, so soll doch diese auf jene einen Einfluss haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt XX wirklich machen; und die Natur muss folglich auch so gedacht werden können, dass die Gesetzmässigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme. — Also muss es doch einen Grund der Einheit des Uebersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einer Erkenntniss desselben gelangt, mithin kein eigenthümliches Gebiet hat, dennoch den Uebergang von der Denkungsart nach den Principien der einen zu der nach Principien der anderen möglich macht.

## III.

## Von der Kritik der Urtheilskraft als einem Verbindungsmittel der zwei Theile der Philosophie zu einem Ganzen.

Die Kritik der Erkenntnissvermögen in Ansehung dessen, was sie *a priori* leisten können, hat eigentlich kein Gebiet in Ansehung der Objecte; weil sie keine Doctrin ist, sondern nur, ob und wie nach der Bewandtniss, die es mit unseren Vermögen hat, eine Doctrin durch sie möglich sei, zu untersuchen hat. Ihr Feld erstreckt sich auf alle Anmassungen derselben, um sie in die Grenzen ihrer Rechtmässigkeit zu

setzen. Was aber nicht in die Eintheilung der Philosophie kommen kann, das kann doch als ein Haupttheil in die Kritik des reinen Er- XXI kenntnissvermögens überhaupt kommen, wenn es nämlich Principien enthält, die für sich weder zum theoretischen noch praktischen Gebrauche tauglich sind.

Die Naturbegriffe, welche den Grund zu aller theoretischen Erkenntniss *a priori* enthalten, beruhten auf der Gesetzgebung des Verstandes. — Der Freiheitsbegriff, der den Grund zu allen sinnlich unbedingten praktischen Vorschriften *a priori* enthielt, beruhte auf der Gesetzgebung der Vernunft. Beide Vermögen also haben ausser dem, dass sie der logischen Form nach auf Principien, welchen Ursprungs sie auch sein mögen, angewandt werden können, noch jedes seine eigene Gesetzgebung dem Inhalte nach, über die es keine andere (*a priori*) giebt, und die daher die Eintheilung der Philosophie in die theoretische und praktische rechtfertigt.

Allein in der Familie der oberen Erkenntnissvermögen giebt es doch noch ein Mittelglied zwischen dem Verstande und der Vernunft. Dieses ist die Urtheilskraft, von welcher man Ursache hat nach der Analogie zu vermuthen, dass sie ebenso wol, wenn gleich nicht eine eigene Gesetzgebung, doch ein ihr eigenes Princip nach Gesetzen zu suchen, allenfalls ein bloss subjectives *a priori* in sich enthalten dürfte, welches, wenn ihm gleich kein Feld der Gegenstände als sein Gebiet zustände, doch irgend einen Boden haben kann und eine gewisse Beschaf- XXII fenheit desselben, wofür gerade nur dieses Princip geltend sein möchte.

Hierzu kommt aber noch (nach der Analogie zu urtheilen) ein neuer Grund, die Urtheilskraft mit einer anderen Ordnung unserer Vorstellungskräfte in Verknüpfung zu bringen, welche von noch grösserer Wichtigkeit zu sein scheint, als die der Verwandtschaft mit der Familie der Erkenntnissvermögen. Denn alle Seelenvermögen oder Fähigkeiten können auf die drei zurückgeführt werden, welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen: das Erkenntnissvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust, und das Begehrungsvermögen.* Für das Erkenntnissvermögen ist allein der Ver- XXIII

* Es ist von Nutzen, zu Begriffen, welche man als empirische Principien braucht, wenn man Ursache hat zu vermuthen, dass sie mit dem reinen Erkenntniss-

stand gesetzgebend, wenn jenes (wie es auch geschehen muss, wenn es
xxiv für sich, ohne Vermischung mit dem Begehrungsvermögen betrachtet

vermögen *a priori* in Verwandtschaft stehen, dieser Beziehung wegen eine transscendentale Definition zu versuchen, nämlich durch reine Kategorien, sofern diese allein schon den Unterschied des vorliegenden Begriffs von anderen hinreichend angeben. Man folgt hierin dem Beispiel des Mathematikers, der die empirischen Data seiner Aufgabe unbestimmt lässt, und nur ihr Verhältniss in der reinen Synthesis derselben unter die Begriffe der reinen Arithmetik bringt, und sich dadurch die Auflösung derselben verallgemeinert. — Man hat mir aus einem ähnlichen Verfahren (Kritik der praktischen Vernunft, S. 16 der Vorrede) einen Vorwurf gemacht, und die Definition des Begehrungsvermögens als Vermögens, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein, getadelt, weil blosse Wünsche doch auch Begehrungen wären, von denen sich doch jeder bescheidet, dass er durch dieselben allein ihr Object nicht hervorbringen könne. — Dieses aber beweist nichts weiter, als dass es auch Begehrungen im Menschen gebe, wodurch derselbe mit sich selbst im Widerspruche steht, indem er durch seine Vorstellung allein zur Hervorbringung des Objects hinwirkt, von der er doch keinen Erfolg erwarten kann, weil er sich bewusst ist, dass seine mechanischen Kräfte (wenn ich die nicht psychologischen so nennen soll), die durch jene Vorstellung bestimmt werden müssten, um das Object (mithin mittelbar) zu bewirken, entweder nicht zulänglich sind, oder gar auf etwas unmögliches gehen, z. B. das Geschehene ungeschehen zu machen (*O mihi praeteritos etc.*), oder im ungeduldigen Harren die Zwischenzeit bis zum herbeigewünschten Augenblick vernichten zu können. — Ob wir uns gleich in solchen phantastischen Begehrungen der Unzulänglichkeit unserer Vorstellungen (oder gar ihrer Untauglichkeit), Ursache ihrer Gegenstände zu sein, bewusst sind, so ist doch die Beziehung derselben als Ursache, mithin die Vorstellung ihrer Causalität in jedem Wunsche enthalten, und vornehmlich alsdann sichtbar, wenn dieser ein Affect, nämlich Sehnsucht ist. Denn diese beweisen dadurch, dass sie das Herz ausdehnen und welk machen, und so die Kräfte erschöpfen, dass die Kräfte durch Vorstellungen wiederholentlich angespannt werden, aber das Gemüth bei der Rücksicht auf die Unmöglichkeit unaufhörlich wiederum in Ermattung zurück sinken lassen. Selbst die Gebete um Abwendung grosser und, so viel man einsieht, unvermeidlicher Uebel, und manche abergläubische Mittel zu Erreichung natürlicherweise unmöglicher Zwecke beweisen die Causalbeziehung der Vorstellungen auf ihre Objecte, die sogar durch das Bewusstsein ihrer Unzulänglichkeit zum Effect von der Bestrebung dazu nicht abgehalten werden kann. — Warum aber in unsere Natur der Hang zu mit Bewusstsein leeren Begehrungen gelegt worden, das ist eine anthropologisch teleologische Frage. Es scheint, dass, sollten wir nicht eher, als bis wir uns von der Zulänglichkeit unseres Vermögens zu Hervorbringung eines Objects versichert hätten, zur Kraftanwendung bestimmt werden, diese grossentheils unbenutzt bleiben würde. Denn gemeiniglich lernen wir unsere Kräfte nur dadurch allererst kennen,

wird) als Vermögen einer theoretischen Erkenntniss auf die Natur bezogen wird, in Ansehung deren allein (als Erscheinung) es uns möglich ist, durch Naturbegriffe *a priori*, welche eigentlich reine Verstandesbegriffe sind, Gesetze zu geben. — Für das Begehrungsvermögen als ein oberes Vermögen nach dem Freiheitsbegriffe ist allein die Vernunft (in der allein dieser Begriff statthat) *a priori* gesetzgebend. — Nun ist zwischen dem Erkenntniss- und dem Begehrungsvermögen das Gefühl der Lust, so wie zwischen dem Verstande und der Vernunft die Urtheilskraft enthalten. Es ist also wenigstens vorläufig zu vermuthen, dass die Urtheilskraft ebenso wol für sich ein Princip *a priori* enthalte und, da mit dem Begehrungsvermögen nothwendig Lust oder Unlust verbunden ist (es sei dass sie wie beim unteren vor dem Princip desselben vor- XXV hergehe, oder wie beim oberen nur aus der Bestimmung desselben durch das moralische Gesetz folge), ebenso wol einen Uebergang vom reinen Erkenntnissvermögen, d. i. vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete des Freiheitsbegriffs bewirken werde, als sie im logischen Gebrauche den Uebergang vom Verstande zur Vernunft möglich macht.

Wenn also gleich die Philosophie nur in zwei Haupttheile, die theoretische und praktische, eingetheilt werden kann, wenngleich alles, was wir von den eigenen Principien der Urtheilskraft zu sagen haben möchten, in ihr zum theoretischen Theile, d. i. der Vernunfterkenntniss nach Naturbegriffen gezählt werden müsste, so besteht doch die Kritik der reinen Vernunft, die alles dieses vor der Unternehmung jenes Systems zum Behuf der Möglichkeit desselben ausmachen muss, aus drei Theilen, der Kritik des reinen Verstandes, der reinen Urtheilskraft und der reinen Vernunft, welche Vermögen darum rein genannt werden, weil sie *a priori* gesetzgebend sind.

## IV.
## Von der Urtheilskraft als einem *a priori* gesetzgebenden Vermögen.

Urtheilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die XXVI

dass wir sie versuchen. Diese Täuschung in leeren Wünschen ist also nur die Folge von einer wolthätigen Anordnung in unserer Natur.[1]

[1] Diese Anmerkung ist ein Zusatz der zweiten Auflage.

Regel, das Princip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urtheilskraft, welche das Besondere darunter subsumirt (auch wenn sie als transscendentale Urtheilskraft *a priori* die Bedingungen angiebt, welchen gemäss allein unter jenes Allgemeine subsumirt werden kann) **bestimmend**. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urtheilskraft bloss **reflectirend**.

Die bestimmende Urtheilskraft unter allgemeinen transscendentalen Gesetzen, die der Verstand giebt, ist nur subsumirend; das Gesetz ist ihr *a priori* vorgezeichnet, und sie hat also nicht nöthig, für sich selbst auf ein Gesetz zu denken, um das Besondere in der Natur dem Allgemeinen unterordnen zu können. — Allein es sind so mannigfaltige Formen der Natur, gleichsam so viele Modificationen der allgemeinen transscendentalen Naturbegriffe, die durch jene Gesetze, welche der reine Verstand *a priori* giebt, weil dieselben nur auf die Möglichkeit einer Natur (als Gegenstandes der Sinne) überhaupt gehen, unbestimmt gelassen werden, dass dafür doch auch Gesetze sein müssen, die zwar als empirische nach **unserer** Verstandeseinsicht zufällig sein mögen, die aber doch, wenn sie Gesetze heissen sollen (wie es auch der Begriff einer Natur erfordert), aus einem, wenngleich uns unbekannten Princip der Einheit des Mannigfaltigen als nothwendig angesehen werden müssen. —
XXVII Die reflectirende Urtheilskraft, die von dem Besonderen in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen die Obliegenheit hat, bedarf also eines Princips, welches sie nicht von der Erfahrung entlehnen kann, weil es eben die Einheit aller empirischen Principien unter gleichfalls empirischen, aber höheren Principien, und also die Möglichkeit der systematischen Unterordnung derselben unter einander begründen soll. Ein solches transscendentales Princip kann also die reflectirende Urtheilskraft sich nur selbst als Gesetz geben, nicht anderwärts hernehmen (weil sie sonst bestimmende Urtheilskraft sein würde), noch der Natur vorschreiben; weil die Reflexion über die Gesetze der Natur sich nach der Natur, und diese sich nicht nach den Bedingungen richtet, nach welchen wir einen in Ansehung dieser ganz zufälligen Begriff von ihr zu erwerben trachten.

Nun kann dieses Princip kein anderes sein, als dass, da allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstande haben, der sie der Natur (ob zwar nur nach dem allgemeinen Begriffe von ihr als Natur) vor-

schreibt, die besonderen empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch jene unbestimmt gelassen ist, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand (wenngleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnissvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte. Nicht als wenn auf diese Art wirklich ein solcher Verstand angenommen werden müsste (denn es ist nur die reflectirende Urtheilskraft, der diese Idee zum Princip dient, zum Reflectiren, nicht zum Bestimmen), sondern dieses Vermögen giebt sich dadurch nur selbst, und nicht der Natur ein Gesetz. xxvIII

Weil nun der Begriff von einem Object, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objects enthält, der **Zweck**, und die Uebereinstimmung eines Dinges mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich ist, die **Zweckmässigkeit** der Form derselben heisst, so ist das Princip der Urtheilskraft in Ansehung der Form der Dinge der Natur unter empirischen Gesetzen überhaupt die **Zweckmässigkeit der Natur** in ihrer Mannigfaltigkeit. D. i. die Natur wird durch diesen Begriff so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte.

Die Zweckmässigkeit der Natur ist also ein besonderer Begriff *a priori*, der lediglich in der reflectirenden Urtheilskraft seinen Ursprung hat. Denn den Naturproducten kann man so etwas als Beziehung der Natur an ihnen auf Zwecke nicht beilegen, sondern diesen Begriff nur brauchen, um über sie in Ansehung der Verknüpfung der Erscheinungen in ihr, die nach empirischen Gesetzen gegeben ist, zu reflectiren. Auch ist dieser Begriff von der praktischen Zweckmässigkeit (der menschlichen Kunst oder auch der Sitten) ganz unterschieden, ob er zwar nach einer Analogie mit derselben gedacht wird.

## V.

xxix

## Das Princip der formalen Zweckmässigkeit der Natur ist ein transscendentales Princip der Urtheilskraft.

Ein transscendentales Princip ist dasjenige, durch welches die allgemeine Bedingung *a priori* vorgestellt wird, unter der allein Dinge Objecte unserer Erkenntniss überhaupt werden können. Dagegen heisst ein

Princip metaphysisch, wenn es die Bedingung *a priori* vorstellt, unter der allein Objecte, deren Begriff empirisch gegeben sein muss, *a priori* weiter bestimmt werden können. So ist das Princip der Erkenntniss der Körper als Substanzen und als veränderlicher Substanzen transscendental, wenn dadurch gesagt wird, dass ihre Veränderung eine Ursache haben müsse, es ist aber metaphysisch, wenn dadurch gesagt wird, ihre Veränderung müsse eine äussere Ursache haben; weil im ersteren Falle der Körper nur durch ontologische Prädicate (reine Verstandesbegriffe), z. B. als Substanz gedacht werden darf, um den Satz *a priori* zu erkennen, im zweiten aber der empirische Begriff eines Körpers (als eines beweglichen Dinges im Raum) diesem Satze zum Grunde gelegt werden muss, alsdann aber, dass dem Körper das letztere Prädicat (der Bewegung nur durch äussere Ursache) zukomme, völlig *a priori* eingesehen werden kann. — So ist, wie ich sogleich zeigen werde, das Princip der xxx Zweckmässigkeit der Natur (in der Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Gesetze) ein transscendentales Princip. Denn der Begriff von den Objecten, sofern sie als unter diesem Princip stehend gedacht werden, ist nur der reine Begriff von Gegenständen der möglichen Erfahrungserkenntniss überhaupt, und enthält nichts Empirisches. Dagegen wäre das Princip der praktischen Zweckmässigkeit, die in der Idee der Bestimmung eines freien Willens gedacht werden muss, ein metaphysisches Princip, weil der Begriff eines Begehrungsvermögens als eines Willens doch empirisch gegeben werden muss (nicht zu den transscendentalen Prädicaten gehört). Beide Principien aber sind dennoch nicht empirisch, sondern Principien *a priori*, weil es zur Verbindung des Prädicats mit dem empirischen Begriffe des Subjects ihrer Urtheile keiner weiteren Erfahrung bedarf, sondern jene völlig *a priori* eingesehen werden kann.

Dass der Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur zu den transscendentalen Principien gehöre, kann man aus den Maximen der Urtheilskraft, die der Nachforschung der Natur *a priori* zum Grunde gelegt werden, und die dennoch auf nichts als die Möglichkeit der Erfahrung, mithin der Erkenntniss der Natur, aber nicht bloss als Natur überhaupt, sondern als durch eine Mannigfaltigkeit besonderer Gesetze bestimmten Natur gehen, hinreichend ersehen. — Sie kommen als Sentenzen der xxxi metaphysischen Weisheit bei Gelegenheit mancher Regeln, deren Nothwendigkeit man nicht aus Begriffen darthun kann, im Laufe dieser

Wissenschaft oft genug, aber nur zerstreut vor. „Die Natur nimmt den kürzesten Weg (*lex parsimoniae*); sie thut gleichwol keinen Sprung, weder in der Folge ihrer Veränderungen noch der Zusammenstellung specifisch verschiedener Formen (*lex continui in natura*); ihre grosse Mannigfaltigkeit in empirischen Gesetzen ist gleichwol Einheit unter wenigen Principien (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*)"; u. dgl. m.

Wenn man aber von diesen Grundsätzen den Ursprung anzugeben denkt, und es auf dem psychologischen Wege versucht, so ist dies dem Sinne derselben gänzlich zuwider. Denn sie sagen nicht was geschieht, d. i. nach welcher Regel unsere Erkenntnisskräfte ihr Spiel wirklich treiben und wie geurtheilt wird, sondern wie geurtheilt werden soll; und da kommt diese logische objective Nothwendigkeit nicht heraus, wenn die Principien bloss empirisch sind. Also ist die Zweckmässigkeit der Natur für unsere Erkenntnissvermögen und ihren Gebrauch, welche offenbar aus ihnen hervorleuchtet, ein transscendentales Princip der Urtheile, und bedarf also auch einer transscendentalen Deduction, vermittelst deren der Grund so zu urtheilen in den Erkenntnissquellen *a priori* aufgesucht werden muss.

Wir finden nämlich in den Gründen der Möglichkeit einer Erfahrung zuerst freilich etwas Nothwendiges, nämlich die allgemeinen Gesetze, ohne welche Natur überhaupt (als Gegenstand der Sinne) nicht gedacht werden kann; und diese beruhen auf den Kategorien, angewandt auf die formalen Bedingungen aller uns möglichen Anschauung, sofern sie gleichfalls *a priori* gegeben ist. Unter diesen Gesetzen nun ist die Urtheilskraft bestimmend; denn sie hat nichts zu thun, als unter gegebene Gesetze zu subsumiren. Z. B. der Verstand sagt: alle Veränderung hat ihre Ursache (allgemeines Naturgesetz); die transscendentale Urtheilskraft hat nun nichts weiter zu thun, als die Bedingung der Subsumtion unter den vorgelegten Verstandesbegriff *a priori* anzugeben, und das ist die Succession der Bestimmungen eines und desselben Dinges. Für die Natur nun überhaupt (als Gegenstand möglicher Erfahrung) wird jenes Gesetz als schlechterdings nothwendig erkannt. — Nun sind aber die Gegenstände der empirischen Erkenntniss ausser jener formalen Zeitbedingung noch auf mancherlei Art bestimmt oder, so viel man *a priori* urtheilen kann, bestimmbar, so dass specifisch verschiedene Naturen, ausser dem, was sie als zur Natur überhaupt gehörig gemein haben,

XXXII

noch auf unendlich mannigfaltige Weise Ursachen sein können; und eine jede dieser Arten muss (nach dem Begriffe einer Ursache überhaupt) ihre Regel haben, die Gesetz ist, mithin Nothwendigkeit bei sich führt, ob wir gleich nach der Beschaffenheit und den Schranken unserer Er- XXXIII kenntnissvermögen diese Nothwendigkeit gar nicht einsehen. Also müssen wir in der Natur in Ansehung ihrer bloss empirischen Gesetze eine Möglichkeit unendlich mannigfaltiger empirischer Gesetze denken, die für unsere Einsicht dennoch zufällig sind (*a priori* nicht erkannt werden können); und in deren Ansehung beurtheilen wir die Natureinheit nach empirischen Gesetzen, und die Möglichkeit der Einheit der Erfahrung (als Systems nach empirischen Gesetzen) als zufällig. Weil aber doch eine solche Einheit nothwendig vorausgesetzt und angenommen werden muss, da sonst kein durchgängiger Zusammenhang empirischer Erkenntnisse zu einem Ganzen der Erfahrung stattfinden würde, indem die allgemeinen Naturgesetze zwar einen solchen Zusammenhang unter den Dingen ihrer Gattung nach als Naturdingen überhaupt, aber nicht specifisch als solchen besonderen Naturwesen an die Hand geben: so muss die Urtheilskraft für ihren eigenen Gebrauch es als Princip *a priori* annehmen, dass das für die menschliche Einsicht Zufällige in den besonderen (empirischen) Naturgesetzen dennoch eine, für uns zwar nicht zu ergründende, aber doch denkbare gesetzliche Einheit in der Verbindung ihres Mannigfaltigen zu einer an sich möglichen Erfahrung enthalte. Folglich weil die gesetzliche Einheit in einer Verbindung, die wir zwar einer nothwendigen Absicht (einem Bedürfniss) des Verstandes gemäss, aber zugleich doch als an sich zufällig erkennen, als Zweckmässigkeit XXXIV der Objecte (hier der Natur) vorgestellt wird, so muss die Urtheilskraft, die in Ansehung der Dinge unter möglichen (noch zu entdeckenden) empirischen Gesetzen bloss reflectirend ist, die Natur in Ansehung der letzteren nach einem Princip der Zweckmässigkeit für unser Erkenntnissvermögen denken, welches dann in obigen Maximen der Urtheilskraft ausgedrückt wird. Dieser transscendentale Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur ist nun weder ein Naturbegriff noch ein Freiheitsbegriff, weil er gar nichts dem Objecte (der Natur) beilegt, sondern nur die einzige Art, wie wir in der Reflexion über die Gegenstände der Natur in Absicht auf eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung verfahren müssen, vorstellt, folglich ein subjectives Princip (Maxime) der Urtheilskraft;

daher wir auch, gleich als ob es ein glücklicher, unsere Absicht begünstigender Zufall wäre, erfreut (eigentlich eines Bedürfnisses entledigt) werden, wenn wir eine solche systematische Einheit unter bloss empirischen Gesetzen antreffen, ob wir gleich nothwendig annehmen mussten, es sei eine solche Einheit, ohne dass wir sie doch einzusehen und zu beweisen vermochten.

Um sich von der Richtigkeit dieser Deduction des vorliegenden Begriffs und der Nothwendigkeit ihn als transsscendentales Erkenntnissprincip anzunehmen zu überzeugen, bedenke man nur die Grösse der Aufgabe, aus gegebenen Wahrnehmungen einer allenfalls unendliche Mannigfaltigkeit empirischer Gesetze enthaltenden Natur eine zusammen- XXXV hängende Erfahrung zu machen, welche Aufgabe *a priori* in unserem Verstande liegt. Der Verstand ist zwar *a priori* im Besitze allgemeiner Gesetze der Natur, ohne welche sie gar kein Gegenstand einer Erfahrung sein könnte; aber er bedarf doch auch überdem noch einer gewissen Ordnung der Natur in den besonderen Regeln derselben, die ihm nur empirisch bekannt werden können, und die in Ansehung seiner zufällig sind. Diese Regeln, ohne welche kein Fortgang von der allgemeinen Analogie einer möglichen Erfahrung überhaupt zur besonderen stattfinden würde, muss er sich als Gesetze (d. i. als nothwendig) denken, weil sie sonst keine Naturordnung ausmachen würden, ob er gleich ihre Nothwendigkeit nicht erkennt oder jemals einsehen könnte. Ob er also gleich in Ansehung derselben (Objecte) *a priori* nichts bestimmen kann, so muss er doch, um diesen empirischen sogenannten Gesetzen nachzugehen, ein Princip *a priori*, dass nämlich nach ihnen eine erkennbare Ordnung der Natur möglich sei, aller Reflexion über dieselbe zum Grunde legen, dergleichen Princip nachfolgende Sätze ausdrücken: dass es in ihr eine für uns fassliche Unterordnung von Gattungen und Arten gebe; dass jene sich einander wiederum nach einem gemeinschaftlichen Princip nähern, damit ein Uebergang von einer zu der anderen, und dadurch zu einer höheren Gattung möglich sei; dass, da für die specifische Verschiedenheit der Naturwirkungen ebenso viel verschiedene Arten der Causalität annehmen zu müssen unserem Verstande anfänglich unver- XXXVI meidlich scheint, sie dennoch unter einer geringen Zahl von Principien stehen mögen, mit deren Aufsuchung wir uns zu beschäftigen haben u.s.w. Diese Zusammenstimmung der Natur mit unserem Erkenntnissvermögen

wird von der Urtheilskraft zum Behuf ihrer Reflexion über dieselbe nach ihren empirischen Gesetzen *a priori* vorausgesetzt, indem sie der Verstand zugleich objectiv als zufällig anerkennt, und bloss die Urtheilskraft sie der Natur als transscendentale Zweckmässigkeit (in Beziehung auf das Erkenntnissvermögen des Subjects) beilegt; weil wir, ohne diese vorauszusetzen, keine Ordnung der Natur nach empirischen Gesetzen, mithin keinen Leitfaden für eine mit diesen nach aller ihrer Mannigfaltigkeit anzustellende Erfahrung und Nachforschung derselben haben würden.

Denn es lässt sich wol denken, dass ungeachtet aller der Gleichförmigkeit der Naturdinge nach den allgemeinen Gesetzen, ohne welche die Form einer Erfahrungserkenntniss überhaupt gar nicht stattfinden würde, die specifische Verschiedenheit der empirischen Gesetze der Natur sammt ihren Wirkungen dennoch so gross sein könnte, dass es für unseren Verstand unmöglich wäre, in ihr eine fassliche Ordnung zu entdecken, ihre Producte in Gattungen und Arten einzutheilen, um die Principien der Erklärung und des Verständnisses des einen auch zur XXXVII Erklärung und Begreifung des anderen zu gebrauchen, und aus einem für uns so verworrenen (eigentlich nur unendlich mannigfaltigen, unserer Fassungskraft nicht angemessenen) Stoffe eine zusammenhängende Erfahrung zu machen.

Die Urtheilskraft hat also auch ein Princip *a priori* für die Möglichkeit der Natur, aber nur in subjectiver Rücksicht in sich, wodurch sie nicht der Natur (als Autonomie), sondern sich selbst (als Heautonomie) für die Reflexion über jene ein Gesetz vorschreibt, welches man das Gesetz der Specification der Natur in Ansehung ihrer empirischen Gesetze nennen könnte, das sie *a priori* an ihr nicht erkennt, sondern zum Behuf einer für unseren Verstand erkennbaren Ordnung derselben in der Eintheilung, die sie von ihren allgemeinen Gesetzen macht, annimmt, wenn sie diesen eine Mannigfaltigkeit der besonderen unterordnen will. Wenn man also sagt, die Natur specificirt ihre allgemeinen Gesetze nach dem Princip der Zweckmässigkeit für unser Erkenntnissvermögen, d. i. zur Angemessenheit mit dem menschlichen Verstande in seinem nothwendigen Geschäfte, zum Besonderen, welches ihm die Wahrnehmung darbietet, das Allgemeine, und zum Verschiedenen (für jede Species zwar Allgemeinen) wiederum Verknüpfung in der Einheit

des Princips zu finden: so schreibt man dadurch weder der Natur ein Gesetz vor, noch lernt man eines von ihr durch Beobachtung (ob zwar jenes Princip durch diese bestätigt werden kann). Denn es ist nicht ein Princip der bestimmenden, sondern bloss der reflectirenden Urtheilskraft; xxxviii man will nur, dass man, die Natur mag ihren allgemeinen Gesetzen nach eingerichtet sein wie sie wolle, durchaus nach jenem Princip und den sich darauf gründenden Maximen ihren empirischen Gesetzen nachspüren müsse, weil wir nur so weit, als jenes stattfindet, mit dem Gebrauche unseres Verstandes in der Erfahrung fortkommen und Erkenntniss erwerben können.

## VI.

## Von der Verbindung des Gefühls der Lust mit dem Begriffe der Zweckmässigkeit der Natur.

Die gedachte Uebereinstimmung der Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer besonderen Gesetze mit unserem Bedürfnisse, Allgemeinheit der Principien für sie aufzufinden, muss nach aller unserer Einsicht als zufällig beurtheilt werden, gleichwol aber doch für unser Verstandesbedürfniss als unentbehrlich, mithin als Zweckmässigkeit, wodurch die Natur mit unserer, aber nur auf Erkenntniss gerichteten Absicht übereinstimmt. — Die allgemeinen Gesetze des Verstandes, welche zugleich Gesetze der Natur sind, sind derselben ebenso nothwendig (obgleich aus Spontaneität entsprungen) als die Bewegungsgesetze der Materie; und ihre Erzeugung setzt keine Absicht mit unseren Erkenntnissvermögen voraus, weil wir nur durch dieselben von dem, was Erkenntniss der Dinge (der Natur) xxxix sei, zuerst einen Begriff erhalten, und sie der Natur als Object unserer Erkenntniss überhaupt nothwendig zukommen. Allein dass die Ordnung der Natur nach ihren besonderen Gesetzen bei aller unsere Fassungskraft übersteigenden, wenigstens möglichen Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit doch dieser wirklich angemessen sei, ist, so viel wir einsehen können, zufällig; und die Auffindung derselben ist ein Geschäft des Verstandes, welches mit Absicht zu einem nothwendigen Zwecke desselben, nämlich Einheit der Principien in sie hineinzubringen, geführt wird, welchen Zweck dann die Urtheilskraft der Natur beilegen muss, weil der Verstand ihr hierüber kein Gesetz vorschreiben kann.

Die Erreichung jeder Absicht ist mit dem Gefühle der Lust verbunden; und ist die Bedingung der ersteren eine Vorstellung *a priori*, wie hier ein Princip für die reflectirende Urtheilskraft überhaupt, so ist das Gefühl der Lust auch durch einen Grund *a priori* und für jedermann giltig bestimmt, und zwar bloss durch die Beziehung des Objects auf das Erkenntnissvermögen, ohne dass der Begriff der Zweckmässigkeit hier im mindesten auf das Begehrungsvermögen Rücksicht nimmt, und sich also von aller praktischen Zweckmässigkeit der Natur gänzlich unterscheidet.

In der That, da wir von dem Zusammentreffen der Wahrnehmungen mit den Gesetzen nach allgemeinen Naturbegriffen (den Kategorien) XL nicht die mindeste Wirkung auf das Gefühl der Lust in uns antreffen, auch nicht antreffen können, weil der Verstand damit unabsichtlich nach seiner Natur nothwendig verfährt, so ist andrerseits die entdeckte Vereinbarkeit zweier oder mehrerer empirischer heterogener Naturgesetze unter einem sie beide befassenden Princip der Grund einer sehr merklichen Lust, oft sogar einer Bewunderung, selbst einer solchen, die nicht aufhört, ob man schon mit dem Gegenstande derselben genug bekannt ist. Zwar spüren wir an der Fasslichkeit der Natur und ihrer Einheit der Abtheilung in Gattungen und Arten, wodurch allein empirische Begriffe möglich sind, durch welche wir sie nach ihren besonderen Gesetzen erkennen, keine merkliche Lust mehr; aber sie ist gewiss zu ihrer Zeit gewesen, und nur weil die gemeinste Erfahrung ohne sie nicht möglich sein würde, ist sie allmählich mit der blossen Erkenntniss vermischt und nicht mehr besonders bemerkt worden. — Es gehört also etwas, das in der Beurtheilung der Natur auf die Zweckmässigkeit derselben für unseren Verstand aufmerksam macht, ein Studium, ungleichartige Gesetze derselben wo möglich unter höhere, obwol immer noch empirische zu bringen, dazu, um, wenn es gelingt, an dieser Einstimmung derselben für unser Erkenntnissvermögen, die wir als bloss zufällig ansehen, Lust zu empfinden. Dagegen würde uns eine Vorstellung der Natur durchaus XLI missfallen, durch welche man uns vorhersagte, dass bei der mindesten Nachforschung über die gemeinste Erfahrung hinaus wir auf eine Heterogeneität ihrer Gesetze stossen würden, welche die Vereinigung ihrer besonderen Gesetze unter allgemeinen empirischen für unseren Verstand unmöglich machte, weil dies dem Princip der subjectiv zweckmässigen

Specification der Natur in ihren Gattungen, und unserer reflectirenden Urtheilskraft in der Absicht der letzteren widerstreitet.

Diese Voraussetzung der Urtheilskraft ist gleichwol darüber so unbestimmt, wie weit jene idealische Zweckmässigkeit der Natur für unser Erkenntnissvermögen ausgedehnt werden solle, dass, wenn man uns sagt, eine tiefere oder ausgebreitetere Kenntniss der Natur durch Beobachtung müsse zuletzt auf eine Mannigfaltigkeit von Gesetzen stossen, die kein menschlicher Verstand auf ein Princip zurückführen kann, wir es auch zufrieden sind, ob wir es gleich lieber hören, wenn andere uns Hoffnung geben, dass, je mehr wir die Natur im Inneren kennen würden oder mit äusseren uns für jetzt unbekannten Gliedern vergleichen könnten, wir sie in ihren Principien um desto einfacher, und bei der scheinbaren Heterogeneität ihrer empirischen Gesetze einhelliger finden würden, je weiter unsere Erfahrung fortschritte. Denn es ist ein Geheiss unserer Urtheilskraft, nach dem Princip der Angemessenheit der Natur zu unserem Erkenntnissvermögen zu verfahren, so weit es reicht, ohne (weil es keine bestimmende Urtheilskraft ist, die uns diese Regel giebt) auszumachen, ob es irgendwo seine Grenzen habe oder nicht; weil wir zwar in An- XLII sehung des rationalen Gebrauchs unserer Erkenntnissvermögen Grenzen bestimmen können, im empirischen Felde aber keine Grenzbestimmung möglich ist.

## VII.

## Von der ästhetischen Vorstellung der Zweckmässigkeit der Natur.

Was an der Vorstellung eines Objects bloss subjectiv ist, d. i. ihre Beziehung auf das Subject, nicht auf den Gegenstand ausmacht, ist die ästhetische Beschaffenheit derselben; was aber an ihr zur Bestimmung des Gegenstandes (zur Erkenntniss) dient oder gebraucht werden kann, ist ihre logische Giltigkeit. In der Erkenntniss eines Gegenstandes der Sinne kommen beide Beziehungen zusammen vor. In der Sinnenvorstellung der Dinge ausser mir ist die Qualität des Raums, worin wir sie anschauen, das bloss Subjective meiner Vorstellung derselben (wodurch, was sie als Objecte an sich sein mögen, unausgemacht bleibt), um welcher Beziehung willen der Gegenstand auch dadurch bloss als Erscheinung gedacht wird; der Raum ist aber seiner bloss subjectiven Qualität

ungeachtet gleichwol doch ein Erkenntnissstück der Dinge als Erscheinungen. Empfindung (hier die äussere) drückt ebenso wol das bloss XLIII Subjective unserer Vorstellungen der Dinge ausser uns aus, aber eigentlich das Materielle (Reale) derselben (wodurch etwas Existirendes gegeben wird), so wie der Raum die blosse Form *a priori* der Möglichkeit ihrer Anschauung; und gleichwol wird jene auch zur Erkenntniss der Objecte ausser uns gebraucht.

Dasjenige Subjective aber an einer Vorstellung, was gar kein Erkenntnissstück werden kann, ist die mit ihr verbundene Lust oder Unlust; denn durch sie erkenne ich nichts an dem Gegenstande der Vorstellung, obgleich sie wol die Wirkung irgend einer Erkenntniss sein kann. Nun ist die Zweckmässigkeit eines Dinges, sofern sie in der Wahrnehmung vorgestellt wird, auch keine Beschaffenheit des Objects selbst (denn eine solche kann nicht wahrgenommen werden), ob sie gleich aus einer Erkenntniss der Dinge gefolgert werden kann. Die Zweckmässigkeit also, die vor der Erkenntniss eines Objects vorhergeht, ja sogar, ohne die Vorstellung desselben zu einer Erkenntniss brauchen zu wollen, gleichwol mit ihr unmittelbar verbunden wird, ist das Subjective derselben, was gar kein Erkenntnissstück werden kann. Also wird der Gegenstand alsdann nur darum zweckmässig genannt, weil seine Vorstellung unmittelbar mit dem Gefühle der Lust verbunden ist; und diese XLIV Vorstellung selbst ist eine ästhetische Vorstellung der Zweckmässigkeit. — Es fragt sich nur, ob es überhaupt eine solche Vorstellung der Zweckmässigkeit gebe.

Wenn mit der blossen Auffassung (*apprehensio*) der Form eines Gegenstandes der Anschauung ohne Beziehung derselben auf einen Begriff zu einer bestimmten Erkenntniss Lust verbunden ist, so wird die Vorstellung dadurch nicht auf das Object, sondern lediglich auf das Subject bezogen; und die Lust kann nichts anderes als die Angemessenheit desselben zu den Erkenntnissvermögen, die in der reflectirenden Urtheilskraft im Spiel sind, und sofern sie darin sind, also bloss eine subjective formale Zweckmässigkeit des Objects ausdrücken. Denn jene Auffassung der Formen in die Einbildungskraft kann niemals geschehen, ohne dass die reflectirende Urtheilskraft, auch unabsichtlich, sie wenigstens mit ihrem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen, vergliche. Wenn nun in dieser Vergleichung die Einbildungskraft (als Vermögen

der Anschauungen *a priori*) mit dem Verstande (als Vermögen der Begriffe) durch eine gegebene Vorstellung unabsichtlich in Einstimmung versetzt, und dadurch ein Gefühl der Lust erweckt wird, so muss der Gegenstand alsdann als zweckmässig für die reflectirende Urtheilskraft angesehen werden. Ein solches Urtheil ist ein ästhetisches Urtheil über die Zweckmässigkeit des Objects, welches sich auf keinen vorhandenen Begriff vom Gegenstande gründet, und keinen von ihm verschafft. Wessen Gegenstandes Form (nicht das Materielle seiner Vorstellung als Empfindung) in der blossen Reflexion über dieselbe (ohne Absicht auf einen von ihm zu erwerbenden Begriff) als der Grund einer Lust an der Vorstellung eines solchen Objects beurtheilt wird, mit dessen Vorstellung wird diese Lust auch als nothwendig verbunden geurtheilt, folglich als nicht bloss für das Subject, welches diese Form auffasst, sondern für jeden Urtheilenden überhaupt giltig. Der Gegenstand heisst alsdann schön, und das Vermögen, durch eine solche Lust (folglich auch allgemeingiltig) zu urtheilen, der Geschmack. Denn da der Grund der Lust bloss in die Form des Gegenstandes für die Reflexion überhaupt, mithin in keine Empfindung des Gegenstandes und auch ohne Beziehung auf einen Begriff, der irgend eine Absicht enthielte, gesetzt wird, so ist es allein die Gesetzmässigkeit im empirischen Gebrauche der Urtheilskraft überhaupt (Einheit der Einbildungskraft mit dem Verstande) in dem Subjecte, mit der die Vorstellung des Objects in der Reflexion, deren Bedingungen *a priori* allgemein gelten, zusammenstimmt; und da diese Zusammenstimmung des Gegenstandes mit den Vermögen des Subjects zufällig ist, so bewirkt sie die Vorstellung einer Zweckmässigkeit desselben in Ansehung der Erkenntnissvermögen des Subjects. XLV

Hier ist nun eine Lust, die wie alle Lust oder Unlust, welche nicht durch den Freiheitsbegriff (d. i. durch die vorhergehende Bestimmung des oberen Begehrungsvermögens durch reine Vernunft) gewirkt wird, niemals aus Begriffen als mit der Vorstellung eines Gegenstandes nothwendig verbunden eingesehen werden kann, sondern jederzeit nur durch reflectirte Wahrnehmung als mit dieser verknüpft erkannt werden muss, folglich wie alle empirischen Urtheile keine objective Nothwendigkeit ankündigen und auf Giltigkeit *a priori* Anspruch machen kann. Aber das Geschmacksurtheil macht auch nur Anspruch, wie jedes andere empirische Urtheil für jedermann zu gelten, welches ungeachtet der inneren XLVI

Zufälligkeit desselben immer möglich ist. Das Befremdende und Abweichende liegt nur darin, dass es nicht ein empirischer Begriff, sondern ein Gefühl der Lust (folglich gar kein Begriff) ist, welches doch durch das Geschmacksurtheil, gleich als ob es ein mit der Erkenntniss des Objects verbundenes Prädicat wäre, jedermann zugemuthet und mit der Vorstellung desselben verknüpft werden soll.

Ein einzelnes Erfahrungsurtheil, z. B. von dem, der in einem Bergkrystall einen beweglichen Tropfen Wasser wahrnimmt, verlangt mit Recht, dass ein jeder andere es ebenso finden müsse, weil er dieses Urtheil nach den allgemeinen Bedingungen der bestimmenden Urtheilskraft unter den Gesetzen einer möglichen Erfahrung überhaupt gefällt hat. Ebenso macht derjenige, welcher in der blossen Reflexion über die Form eines Gegenstandes ohne Rücksicht auf einen Begriff Lust empfindet, ob XLVII zwar dieses Urtheil empirisch und ein einzelnes Urtheil ist, mit Recht Anspruch auf jedermanns Beistimmung; weil der Grund zu dieser Lust in der allgemeinen, obzwar subjectiven Bedingung der reflectirenden Urtheile, nämlich der zweckmässigen Uebereinstimmung eines Gegenstandes (er sei Product der Natur oder der Kunst) mit dem Verhältniss der Erkenntnissvermögen unter sich, die zu jeder empirischen Erkenntniss erfordert werden (der Einbildungskraft und des Verstandes), angetroffen wird. Die Lust ist also im Geschmacksurtheile zwar von einer empirischen Vorstellung abhängig, und kann *a priori* mit keinem Begriffe verbunden werden (man kann *a priori* nicht bestimmen, welcher Gegenstand dem Geschmacke gemäss sein werde oder nicht, man muss ihn versuchen); aber sie ist doch der Bestimmungsgrund dieses Urtheils nur dadurch, dass man sich bewusst ist, sie beruhe bloss auf der Reflexion und den allgemeinen, obwol nur subjectiven Bedingungen der Uebereinstimmung derselben mit der Erkenntniss der Objecte überhaupt, für welche die Form des Objects zweckmässig ist.

Das ist die Ursache, warum die Urtheile des Geschmacks ihrer Möglichkeit nach, weil diese ein Princip *a priori* voraussetzt, auch einer Kritik unterworfen sind, obgleich dieses Princip weder ein Erkenntnissprincip für den Verstand, noch ein praktisches für den Willen, und also *a priori* gar nicht bestimmend ist.

XLVIII Die Empfänglichkeit einer Lust aus der Reflexion über die Formen der Sachen (der Natur sowol als der Kunst) bezeichnet aber nicht allein

eine Zweckmässigkeit der Objecte in Verhältniss auf die reflectirende Urtheilskraft gemäss dem Naturbegriffe vom Subject, sondern auch umgekehrt des Subjects in Ansehung der Gegenstände ihrer Form, ja selbst ihrer Unform nach zufolge dem Freiheitsbegriffe; und dadurch geschieht es, dass das ästhetische Urtheil nicht bloss als Geschmacksurtheil auf das Schöne, sondern auch als aus einem Geistesgefühl entsprungen auf das Erhabene bezogen werden, und so jene Kritik der ästhetischen Urtheilskraft in zwei diesen gemässe Haupttheile zerfallen muss.

## VIII.

## Von der logischen Vorstellung der Zweckmässigkeit der Natur.

An einem in der Erfahrung gegebenen Gegenstande kann Zweckmässigkeit vorgestellt werden: entweder aus einem bloss subjectiven Grunde, als Uebereinstimmung seiner Form, in der Auffassung (*apprehensio*) desselben vor allem Begriffe, mit den Erkenntnissvermögen, um die Anschauung mit Begriffen zu einer Erkenntniss überhaupt zu vereinigen, oder aus einem objectiven, als Uebereinstimmung seiner Form mit der Möglichkeit des Dinges selbst, nach einem Begriffe von ihm, der vorhergeht und den Grund dieser Form enthält. Wir haben gesehen, XLIX dass die Vorstellung der Zweckmässigkeit der ersteren Art auf der unmittelbaren Lust an der Form des Gegenstandes in der blossen Reflexion über sie beruhe; die also von der Zweckmässigkeit der zweiten Art, da sie die Form des Objects nicht auf die Erkenntnissvermögen des Subjects in der Auffassung derselben, sondern auf eine bestimmte Erkenntniss des Gegenstandes unter einem gegebenen Begriffe bezieht, hat nichts mit einem Gefühle der Lust an den Dingen, sondern mit dem Verstande in Beurtheilung derselben zu thun. Wenn der Begriff von einem Gegenstande gegeben ist, so besteht das Geschäft der Urtheilskraft im Gebrauche desselben zur Erkenntniss in der Darstellung (*exhibitio*), d. i. darin, dem Begriffe eine correspondirende Anschauung zur Seite zu stellen, es sei dass dieses durch unsere eigene Einbildungskraft geschehe, wie in der Kunst, wenn wir einen vorhergefassten Begriff von einem Gegenstande, der für uns Zweck ist, realisiren, oder durch die Natur, in der Technik derselben (wie bei organisirten Körpern), wenn wir ihr unseren Begriff vom Zweck zur Beurtheilung ihres Products unterlegen, in welchem

Falle nicht bloss Zweckmässigkeit der Natur in der Form des Dinges, sondern dieses ihr Product als Naturzweck vorgestellt wird. — Ob zwar unser Begriff von einer subjectiven Zweckmässigkeit der Natur in ihren Formen nach empirischen Gesetzen gar kein Begriff vom Object L ist, sondern nur ein Princip der Urtheilskraft, sich in dieser ihrer übergrossen Mannigfaltigkeit Begriffe zu verschaffen (in ihr orientiren zu können), so legen wir ihr doch hierdurch gleichsam eine Rücksicht auf unser Erkenntnissvermögen nach der Analogie eines Zwecks bei; und so können wir die Naturschönheit als Darstellung des Begriffs der formalen (bloss subjectiven), und die Naturzwecke als Darstellung des Begriffs einer realen (objectiven) Zweckmässigkeit ansehen, deren eine wir durch Geschmack (ästhetisch, vermittelst des Gefühls der Lust), die andere durch Verstand und Vernunft (logisch, nach Begriffen) beurtheilen.

Hierauf gründet sich die Eintheilung der Kritik der Urtheilskraft in die der ästhetischen und teleologischen, indem unter der ersteren das Vermögen, die formale Zweckmässigkeit (sonst auch subjective genannt) durch das Gefühl der Lust oder Unlust, unter der zweiten das Vermögen, die reale Zweckmässigkeit (objective) der Natur durch Verstand und Vernunft zu beurtheilen, verstanden wird.

In einer Kritik der Urtheilskraft ist der Theil, welcher die ästhetische Urtheilskraft enthält, ihr wesentlich angehörig, weil diese allein ein Princip enthält, welches die Urtheilskraft völlig *a priori* ihrer Reflexion über die Natur zum Grunde legt, nämlich das einer formalen Zweckmässigkeit der Natur nach ihren besonderen (empirischen) Ge- LI setzen für unser Erkenntnissvermögen, ohne welche sich der Verstand in sie nicht finden könnte; anstatt dass gar kein Grund *a priori* angegeben werden kann, ja nicht einmal die Möglichkeit davon aus dem Begriffe einer Natur als Gegenstandes der Erfahrung im allgemeinen sowol als im besonderen erhellt, dass es objective Zwecke der Natur, d. i. Dinge, die nur als Naturzwecke möglich sind, geben müsse, sondern nur die Urtheilskraft, ohne ein Princip dazu *a priori* in sich zu enthalten, in vorkommenden Fällen (gewisser Producte), um zum Behuf der Vernunft von dem Begriffe der Zwecke Gebrauch zu machen, die Regel enthalte, nachdem jenes transscendentale Princip schon den Begriff eines Zwecks (wenigstens der Form nach) auf die Natur anzuwenden den Verstand vorbereitet hat.

Der transscendentale Grundsatz aber, sich eine Zweckmässigkeit der Natur in subjectiver Beziehung auf unser Erkenntnissvermögen an der Form eines Dinges als ein Princip der Beurtheilung derselben vorzustellen, lässt es gänzlich unbestimmt, wo und in welchen Fällen ich die Beurtheilung als die eines Products nach einem Princip der Zweckmässigkeit, und nicht vielmehr bloss nach allgemeinen Naturgesetzen anzustellen habe, und überlässt es der **ästhetischen** Urtheilskraft, im Geschmacke die Angemessenheit desselben (seiner Form) zu unseren Erkenntnissvermögen (sofern diese nicht durch Uebereinstimmung mit Begriffen, sondern durch das Gefühl entscheidet) auszumachen. Dagegen giebt die teleologisch gebrauchte Urtheilskraft die Bedingungen bestimmt an, unter LII denen etwas (z. B. ein organisirter Körper) nach der Idee eines Zwecks der Natur zu beurtheilen sei, kann aber keinen Grundsatz aus dem Begriffe der Natur als Gegenstandes der Erfahrung für die Befugniss anführen, ihr eine Beziehung auf Zwecke *a priori* beizulegen und auch nur unbestimmt dergleichen von der wirklichen Erfahrung an solchen Producten anzunehmen; wovon der Grund ist, dass viele besondere Erfahrungen angestellt und unter der Einheit ihres Princips betrachtet werden müssen, um eine objective Zweckmässigkeit an einem gewissen Gegenstande nur empirisch erkennen zu können. — Die ästhetische Urtheilskraft ist also ein besonderes Vermögen, Dinge nach einer Regel, aber nicht nach Begriffen zu beurtheilen. Die teleologische ist kein besonderes Vermögen, sondern nur die reflectirende Urtheilskraft überhaupt, sofern sie wie überall in der theoretischen Erkenntniss nach Begriffen, aber in Ansehung gewisser Gegenstände der Natur nach besonderen Principien, nämlich einer bloss reflectirenden, nicht Objecte bestimmenden Urtheilskraft verfährt, also ihrer Anwendung nach zum theoretischen Theile der Philosophie gehört und der besonderen Principien wegen, die nicht, wie es in einer Doctrin sein muss, bestimmend sind, auch einen besonderen Theil der Kritik ausmachen muss; anstatt dass die ästhetische Urtheilskraft zur Erkenntniss ihrer Gegenstände nichts beiträgt, und also nur zur Kritik des urtheilenden Subjects und der Erkenntnissvermögen LIII desselben, sofern sie der Principien *a priori* fähig sind, von welchem Gebrauche (dem theoretischen oder praktischen) diese übrigens auch sein mögen, gezählt werden muss, welche die Propädeutik aller Philosophie ist.

## IX.

## Von der Verknüpfung der Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft durch die Urtheilskraft.

Der Verstand ist *a priori* gesetzgebend für die Natur als Object der Sinne zu einer theoretischen Erkenntniss derselben in einer möglichen Erfahrung. Die Vernunft ist *a priori* gesetzgebend für die Freiheit und ihre eigene Causalität als das Uebersinnliche in dem Subjecte zu einer unbedingt praktischen Erkenntniss. Das Gebiet des Naturbegriffs unter der einen und das des Freiheitsbegriffs unter der anderen Gesetzgebung sind gegen allen wechselseitigen Einfluss, den sie für sich (ein jedes nach seinen Grundgesetzen) auf einander haben könnten, durch die grosse Kluft, welche das Uebersinnliche von den Erscheinungen trennt, gänzlich abgesondert. Der Freiheitsbegriff bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntniss der Natur, der Naturbegriff ebenso wol nichts in Ansehung der praktischen Gesetze der Freiheit; LIV und es ist insofern nicht möglich, eine Brücke von einem Gebiete zu dem anderen hinüberzuschlagen. — Allein wenn die Bestimmungsgründe der Causalität nach dem Freiheitsbegriffe (und der praktischen Regel, die er enthält) gleich nicht in der Natur belegen sind, und das Sinnliche das Uebersinnliche im Subjecte nicht bestimmen kann, so ist dieses doch umgekehrt (zwar nicht in Ansehung der Erkenntniss der Natur, aber doch der Folgen aus dem ersteren auf die letztere) möglich und schon in dem Begriffe einer Causalität durch Freiheit enthalten, deren Wirkung diesen ihren formalen Gesetzen gemäss in der Welt geschehen soll, ob zwar das Wort Ursache, von dem Uebersinnlichen gebraucht, nur den Grund bedeutet, die Causalität der Naturdinge zu einer Wirkung gemäss ihren eigenen Naturgesetzen, zugleich aber doch auch mit dem formalen Princip der Vernunftgesetze einhellig zu bestimmen, wovon die Möglichkeit zwar nicht eingesehen, aber der Einwurf von einem vorgeblichen Widerspruch, der sich darin fände, hinreichend widerlegt LV werden kann.* — Die Wirkung nach dem Freiheitsbegriffe ist der End-

* Einer von den verschiedenen vermeinten Widersprüchen in dieser gänzlichen Unterscheidung der Naturcausalität von der durch Freiheit ist der, da man ihr den Vorwurf macht, dass, wenn ich von Hindernissen, die die Natur der Causalität nach Freiheitsgesetzen (den moralischen) legt, oder ihrer Beförderung

zweck, der (oder dessen Erscheinung in der Sinnenwelt) existiren soll, wozu die Bedingung der Möglichkeit desselben in der Natur (des Subjects als Sinnenwesens, nämlich als Mensch) vorausgesetzt wird. Das, was diese *a priori* und ohne Rücksicht auf das Praktische voraussetzt, die Urtheilskraft, giebt den vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe, der den Uebergang von der reinen theoretischen zur reinen praktischen, von der Gesetzmässigkeit nach der ersten zum Endzwecke nach dem letzten möglich macht, in dem Begriffe einer Zweckmässigkeit der Natur an die Hand; denn dadurch wird die Möglichkeit des Endzwecks, der allein in der Natur und mit Einstimmung ihrer Gesetze wirklich werden kann, erkannt.

Der Verstand giebt durch die Möglichkeit seiner Gesetze *a priori* für die Natur einen Beweis davon, dass diese von uns nur als Erscheinung erkannt werde, mithin zugleich Anzeige auf ein übersinnliches Substrat derselben, aber lässt dieses gänzlich unbestimmt. Die Urtheilskraft verschafft durch ihr Princip *a priori* der Beurtheilung der Natur nach möglichen besonderen Gesetzen derselben ihrem übersinnlichen Substrat (in uns sowol als ausser uns) Bestimmbarkeit durch das intellectuelle Vermögen. Die Vernunft aber giebt eben demselben durch ihr praktisches Gesetz *a priori* die Bestimmung; und so macht die Urtheilskraft den Uebergang vom Gebiete des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffs möglich. LVI

In Ansehung der Seelenvermögen überhaupt, sofern sie als obere, d. i. als solche, die eine Autonomie enthalten, betrachtet werden, ist für das Erkenntnissvermögen (das theoretische, der Natur) der Verstand dasjenige, welches die constitutiven Principien *a priori* enthält; für das Gefühl der Lust und Unlust ist es die Urtheilskraft, unab-

---

durch dieselbe rede, ich doch der ersteren auf die letztere einen Einfluss einräume. Aber wenn man das Gesagte nur verstehen will, so ist die Missdeutung sehr leicht zu verhüten. Der Widerstand oder die Beförderung ist nicht zwischen der Natur und der Freiheit, sondern der ersteren als Erscheinung und den Wirkungen der letzteren als Erscheinungen in der Sinnenwelt; und selbst die Causalität der Freiheit (der reinen und praktischen Vernunft) ist die Causalität einer jener untergeordneten Naturursache (des Subjects als Mensch, folglich als Erscheinung betrachtet), von deren Bestimmung das Intelligibele, welches unter der Freiheit gedacht wird, auf eine übrigens (ebenso wie eben dasselbe, was das übersinnliche Substrat der Natur ausmacht) unerklärliche Art den Grund enthält.

hängig von Begriffen und Empfindungen, die sich auf Bestimmung des Begehrungsvermögens beziehen und dadurch unmittelbar praktisch sein könnten; für das Begehrungsvermögen die Vernunft, welche ohne Vermittlung irgend einer Lust, woher sie auch komme, praktisch ist, und demselben als oberes Vermögen den Endzweck bestimmt, der zugleich das reine intellectuelle Wolgefallen am Objecte mit sich führt. — LVII Der Begriff der Urtheilskraft von einer Zweckmässigkeit der Natur ist noch zu den Naturbegriffen gehörig, aber nur als regulatives Princip des Erkenntnissvermögens; ob zwar das ästhetische Urtheil über gewisse Gegenstände (der Natur oder der Kunst), welches ihn veranlasst, in Ansehung des Gefühls der Lust oder Unlust ein constitutives Princip ist. Die Spontaneität im Spiele der Erkenntnissvermögen, deren Zusammenstimmung den Grund dieser Lust enthält, macht den gedachten Begriff zur Vermittlung der Verknüpfung der Gebiete des Naturbegriffs mit dem Freiheitsbegriffe in ihren Folgen tauglich, indem diese zugleich die Empfänglichkeit des Gemüths für das moralische Gefühl befördert.

Folgende Tafel kann die Uebersicht aller oberen Vermögen ihrer systematischen Einheit nach erleichtern.*

LVIII Gesammte Vermögen des Gemüths.

Erkenntnissvermögen.
Gefühl der Lust und Unlust.
Begehrungsvermögen.

| Erkenntnissvermögen. | Principien *a priori*. | Anwendung auf |
|---|---|---|
| Verstand. | Gesetzmässigkeit. | Natur, |
| Urtheilskraft. | Zweckmässigkeit. | Kunst, |
| Vernunft. | Endzweck. | Freiheit. |

* Man hat es bedenklich gefunden, dass meine Eintheilungen in der reinen Philosophie fast immer dreitheilig ausfallen. Das liegt aber in der Natur der Sache. Soll eine Eintheilung *a priori* geschehen, so wird sie entweder analytisch sein, nach dem Satze des Widerspruchs; und da ist sie jederzeit zweitheilig (*quodlibet ens est aut A aut non A*). Oder sie ist synthetisch; und wenn sie in diesem Falle aus Begriffen *a priori* (nicht wie in der Mathematik aus der *a priori* dem Begriffe correspondirenden Anschauung) soll geführt werden, so muss nach demjenigen, was zu der synthetischen Einheit überhaupt erforderlich ist, nämlich 1) Bedingung, 2) ein Bedingtes, 3) der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Eintheilung nothwendig Trichotomie sein.

Der

# Kritik der Urtheilskraft

**erster Theil.**

---

# Kritik

der

# ästhetischen Urtheilskraft.

---

**Erster Abschnitt.** 3

# Analytik der ästhetischen Urtheilskraft.

---

Erstes Buch.

## Analytik des Schönen.

---

Erstes Moment

**des Geschmacksurtheils,* der Qualität nach.**

### §. 1.

### Das Geschmacksurtheil ist ästhetisch.

Um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, beziehen wir die Vorstellung nicht durch den Verstand auf das Object zur Erkenntniss, sondern durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande 4 verbunden) auf das Subject und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben. Das Geschmacksurtheil ist also kein Erkenntnissurtheil, mithin nicht logisch, sondern ästhetisch, worunter man dasjenige versteht, dessen Bestimmungsgrund nicht anders als subjectiv sein kann. Alle Be-

---

* Die Definition des Geschmacks, welche hier zum Grunde gelegt wird, ist, dass er das Vermögen der Beurtheilung des Schönen sei. Was aber dazu erfordert wird, um einen Gegenstand schön zu nennen, das muss die Analyse der Urtheile des Geschmacks entdecken. Die Momente, worauf diese Urtheilskraft in ihrer Reflexion Acht hat, habe ich nach Anleitung der logischen Functionen zu urtheilen aufgesucht (denn im Geschmacksurtheile ist immer noch eine Beziehung auf den Verstand enthalten). Die der Qualität habe ich zuerst in Betrachtung gezogen, weil das ästhetische Urtheil über das Schöne auf diese zuerst Rücksicht nimmt.

ziehung der Vorstellungen, selbst die der Empfindungen aber kann objectiv sein (und da bedeutet sie das Reale einer empirischen Vorstellung), nur nicht die auf das Gefühl der Lust und Unlust, wodurch gar nichts im Objecte bezeichnet wird, sondern in der das Subject, wie es durch die Vorstellung afficirt wird, sich selbst fühlt.

Ein regelmässiges, zweckmässiges Gebäude mit seinem Erkenntnissvermögen (es sei in deutlicher oder verworrener Vorstellungsart) zu befassen, ist ganz etwas anderes, als sich dieser Vorstellung mit der Empfindung des Wolgefallens bewusst zu sein. Hier wird die Vorstellung gänzlich auf das Subject, und zwar auf das Lebensgefühl desselben, unter dem Namen des Gefühls der Lust oder Unlust bezogen, welches ein ganz besonderes Unterscheidungs- und Beurtheilungsvermögen gründet, das zur Erkenntniss nichts beiträgt, sondern nur die gegebene Vorstellung im Subjecte gegen das ganze Vermögen der Vorstellungen hält, dessen sich das Gemüth im Gefühl seines Zustandes bewusst wird. Gegebene Vorstellungen in einem Urtheile können empirisch (mithin ästhetisch) sein; das Urtheil aber, das durch sie gefällt wird, ist logisch, wenn jene nur im Urtheile auf das Object bezogen werden. Umgekehrt aber, wenn die gegebenen Vorstellungen gar rational wären, würden aber in einem Urtheile lediglich auf das Subject (sein Gefühl) bezogen, so sind sie sofern jederzeit ästhetisch.

## §. 2.

## Das Wolgefallen, welches das Geschmacksurtheil bestimmt, ist ohne alles Interesse.

Interesse wird das Wolgefallen genannt, das wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Ein solches hat daher immer zugleich Beziehung auf das Begehrungsvermögen, entweder als Bestimmungsgrund desselben oder doch als mit dem Bestimmungsgrunde desselben nothwendig zusammenhängend. Nun will man aber, wenn die Frage ist, ob etwas schön sei, nicht wissen, ob uns oder irgend jemand an der Existenz der Sache irgend etwas gelegen sei oder auch nur gelegen sein könne, sondern wie wir sie in der blossen Betrachtung (Anschauung oder Reflexion) beurtheilen. Wenn mich jemand fragt, ob ich den Palast, den ich vor mir sehe, schön finde, so mag ich zwar sagen:

ich liebe dergleichen Dinge nicht, die bloss für das Angaffen gemacht sind, oder wie jener irokesische Sachem, ihm gefalle in Paris nichts besser als die Garküchen; ich kann noch überdem auf gut Rousseauisch auf die Eitelkeit der Grossen schmälen, welche den Schweiss des Volks auf so entbehrliche Dinge verwenden; ich kann mich endlich gar leicht überzeugen, dass, wenn ich mich auf einem unbewohnten Eilande, ohne Hoffnung jemals wieder zu Menschen zu kommen, befände, und ich durch meinen blossen Wunsch ein solches Prachtgebäude hinzaubern könnte, ich mir auch nicht einmal diese Mühe darum geben würde, wenn ich schon eine Hütte hätte, die mir bequem genug wäre. Man kann mir alles dieses einräumen und gutheissen; nur davon ist jetzt nicht die Rede. Man will nur wissen, ob die blosse Vorstellung des Gegenstandes in mir mit Wolgefallen begleitet sei, so gleichgiltig ich auch immer in Ansehung der Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellung sein mag. Man sieht leicht, dass es auf das, was ich aus dieser Vorstellung in mir selbst mache, nicht auf das, worin ich von der Existenz des Gegenstandes abhänge, ankomme, um zu sagen, er sei schön, und zu beweisen, ich habe Geschmack. Ein jeder muss eingestehen, dass dasjenige Urtheil über Schönheit, worein sich das mindeste Interesse mengt, sehr parteilich und kein reines Geschmacksurtheil sei. Man muss nicht im mindesten für die Existenz der Sache eingenommen, sondern in die- 7 sem Betracht ganz gleichgiltig sein, um in Sachen des Geschmacks den Richter zu spielen.

Wir können aber diesen Satz, der von vorzüglicher Erheblichkeit ist, nicht besser erläutern, als wenn wir dem reinen uninteressirten* Wolgefallen im Geschmacksurtheile dasjenige, was mit Interesse verbunden ist, entgegensetzen, vornehmlich wenn wir zugleich gewiss sein können, dass es nicht mehr Arten des Interesse gebe, als die eben jetzt namhaft gemacht werden sollen.

* Ein Urtheil über einen Gegenstand des Wolgefallens kann ganz uninteressirt, aber doch sehr interessant sein, d. i. es gründet sich auf kein Interesse, aber es bringt ein Interesse hervor; dergleichen sind alle reinen moralischen Urtheile. Aber die Geschmacksurtheile begründen an sich auch gar kein Interesse. Nur in der Gesellschaft wird es interessant Geschmack zu haben, wovon der Grund in der Folge angezeigt werden wird.

## §. 3.

## Das Wolgefallen am Angenehmen ist mit Interesse verbunden.

**Angenehm** ist das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt. Hier zeigt sich nun sofort die Gelegenheit, eine ganz gewöhnliche Verwechselung der doppelten Bedeutung, die das Wort Empfindung haben kann, zu rügen und darauf aufmerksam zu machen. Alles Wolgefallen (sagt oder denkt man) ist selbst Empfindung (einer Lust). Mit-8 hin ist alles, was gefällt, eben hierin, dass es gefällt, angenehm (und nach den verschiedenen Graden oder auch Verhältnissen zu anderen angenehmen Empfindungen anmuthig, lieblich, ergötzend, erfreulich u. s. w.). Wird aber das eingeräumt, so sind Eindrücke der Sinne, welche die Neigung, oder Grundsätze der Vernunft, welche den Willen, oder bloss reflectirte Formen der Anschauung, welche die Urtheilskraft bestimmen, was die Wirkung auf das Gefühl der Lust betrifft, gänzlich einerlei. Denn diese wäre die Annehmlichkeit in der Empfindung seines Zustandes; und da doch endlich alle Bearbeitung unserer Vermögen auf das Praktische ausgehen und sich darin als in ihrem Ziele vereinigen muss, so könnte man ihnen keine andere Schätzung der Dinge und ihres Werths zumuthen, als die in dem Vergnügen besteht, welches sie versprechen. Auf die Art, wie sie dazu gelangen, kommt es am Ende gar nicht an; und da die Wahl der Mittel hierin allein einen Unterschied machen kann, so könnten Menschen einander wol der Thorheit und des Unverstandes, niemals aber der Niederträchtigkeit und Bosheit beschuldigen, weil sie doch alle, ein jeder nach seiner Art die Sachen zu sehen, nach einem Ziele laufen, welches für jedermann das Vergnügen ist.

Wenn eine Bestimmung des Gefühls der Lust oder Unlust Empfindung genannt wird, so bedeutet dieser Ausdruck etwas ganz anderes, als wenn ich die Vorstellung einer Sache (durch Sinne, als eine zum Er-9 kenntnissvermögen gehörige Receptivität) Empfindung nenne. Denn im letzteren Falle wird die Vorstellung auf das Object, im ersteren aber lediglich auf das Subject bezogen, und dient zu gar keiner Erkenntniss, auch nicht zu derjenigen, wodurch sich das Subject selbst erkennt.

Wir verstehen aber in der obigen Erklärung unter dem Worte Empfindung eine objective Vorstellung der Sinne; und um nicht immer Gefahr zu laufen missgedeutet zu werden, wollen wir das, was jederzeit

bloss subjectiv bleiben muss und schlechterdings keine Vorstellung eines Gegenstandes ausmachen kann, mit dem sonst üblichen Namen des Gefühls benennen. Die grüne Farbe der Wiesen gehört zur objectiven Empfindung, als Wahrnehmung eines Gegenstandes des Sinnes; die Annehmlichkeit derselben aber zur subjectiven Empfindung, wodurch kein Gegenstand vorgestellt wird, d. i. zum Gefühl, wodurch der Gegenstand als Object des Wolgefallens (welches keine Erkenntniss desselben ist) betrachtet wird.

Dass nun mein Urtheil über einen Gegenstand, wodurch ich ihn für angenehm erkläre, ein Interesse an demselben ausdrücke, ist daraus schon klar, dass es durch Empfindung eine Begierde nach dergleichen Gegenstande rege macht, mithin das Wolgefallen nicht das blosse Urtheil über ihn, sondern die Beziehung seiner Existenz auf meinen Zustand, sofern er durch ein solches Object afficirt wird, voraussetzt. Daher man von dem Angenehmen nicht bloss sagt: es gefällt, sondern: es 10 vergnügt. Es ist nicht ein blosser Beifall, den ich ihm widme, sondern Neigung wird dadurch erzeugt; und zu dem, was auf die lebhafteste Art angenehm ist, gehört so gar kein Urtheil über die Beschaffenheit des Objects, dass diejenigen, welche immer nur auf das Geniessen ausgehen (denn das ist das Wort, womit man das Innige des Vergnügens bezeichnet), sich gern alles Urtheilens überheben.

## §. 4.

## Das Wolgefallen am Guten ist mit Interesse verbunden.

**Gut** ist das, was vermittelst der Vernunft, durch den blossen Begriff gefällt. Wir nennen einiges wozu gut (das Nützliche), was nur als Mittel gefällt; ein anderes aber an sich gut, was für sich selbst gefällt. In beiden ist immer der Begriff eines Zwecks, mithin das Verhältniss der Vernunft zum (wenigstens möglichen) Wollen, folglich ein Wolgefallen am Dasein eines Objects oder einer Handlung, d. i. irgend ein Interesse enthalten.

Um etwas gut zu finden, muss ich jederzeit wissen, was der Gegenstand für ein Ding sein solle, d. i. einen Begriff von demselben haben. Um Schönheit woran zu finden, habe ich das nicht nöthig. Blumen, freie Zeichnungen, ohne Absicht in einander geschlungene Züge unter

11 dem Namen des Laubwerks bedeuten nichts, hängen von keinem bestimmten Begriffe ab, und gefallen doch. Das Wolgefallen am Schönen muss von der Reflexion über einen Gegenstand, die zu irgend einem Begriffe (unbestimmt welchem) führt, abhängen, und unterscheidet sich dadurch auch vom Angenehmen, welches ganz auf der Empfindung beruht.

Zwar scheint das Angenehme mit dem Guten in vielen Fällen einerlei zu sein. So wird man gemeiniglich sagen: alles (vornehmlich dauerhafte) Vergnügen ist an sich selbst gut; welches ungefähr so viel heisst als: dauerhaft angenehm oder gut sein ist einerlei. Allein man kann bald bemerken, dass dieses bloss eine fehlerhafte Wortvertauschung sei, da die Begriffe, welche diesen Ausdrücken eigenthümlich anhängen, keineswegs gegen einander ausgetauscht werden können. Das Angenehme, das als ein solches den Gegenstand lediglich in Beziehung auf den Sinn vorstellt, muss allererst durch den Begriff eines Zwecks unter Principien der Vernunft gebracht werden, um es als Gegenstand des Willens gut zu nennen. Dass dieses aber alsdann eine ganz andere Beziehung auf das Wolgefallen sei, wenn ich das, was vergnügt, zugleich gut nenne, ist daraus zu ersehen, dass beim Guten immer die Frage ist, ob es bloss mittelbar gut oder unmittelbar gut (ob nützlich oder an sich gut) sei; da hingegen beim Angenehmen hierüber gar nicht die Frage sein kann, 12 indem das Wort jederzeit etwas bedeutet, was unmittelbar gefällt. (Ebenso ist es auch mit dem, was ich schön nenne, bewandt.)

Selbst in den gemeinsten Reden unterscheidet man das Angenehme vom Guten. Von einem durch Gewürze und andere Zusätze den Geschmack erhebenden Gerichte sagt man ohne Bedenken, es sei angenehm, und gesteht zugleich, dass es nicht gut sei, weil es zwar unmittelbar den Sinnen behagt, mittelbar aber, d. i. durch die Vernunft, die auf die Folgen hinaus sieht, betrachtet, missfällt. Selbst in der Beurtheilung der Gesundheit kann man noch diesen Unterschied bemerken. Sie ist jedem, der sie besitzt, unmittelbar angenehm (wenigstens negativ, d. i. als Entfernung aller körperlichen Schmerzen). Aber um zu sagen, dass sie gut sei, muss man sie noch durch die Vernunft auf Zwecke richten, nämlich dass sie ein Zustand ist, der uns zu allen unseren Geschäften aufgelegt macht. In Absicht der Glückseligkeit glaubt endlich doch jedermann, die grösste Summe (der Menge sowohl als Dauer nach) der

Annehmlichkeiten des Lebens ein wahres, ja sogar das höchste Gut nennen zu können. Allein auch dawider sträubt sich die Vernunft. Annehmlichkeit ist Genuss. Ist es aber auf diesen allein angelegt, so wäre es thöricht, scrupulös in Ansehung der Mittel zu sein, die ihn uns verschaffen, ob er leidend von der Freigebigkeit der Natur, oder durch Selbstthätigkeit und unser eigenes Wirken erlangt wäre. Dass aber eines Menschen Existenz an sich[1] einen Werth habe, welcher bloss lebt 13 (und in dieser Absicht noch so sehr geschäftig ist) um zu geniessen, sogar wenn er dabei anderen, die alle ebenso wol nur auf das Geniessen ausgehen, als Mittel dazu auf das beste beförderlich wäre, und zwar darum, weil er durch Sympathie alles Vergnügen mitgenösse, das wird sich die Vernunft nie überreden lassen. Nur durch das, was er thut, ohne Rücksicht auf Genuss, in voller Freiheit und unabhängig von dem, was ihm die Natur auch leidend verschaffen könnte, giebt er seinem Dasein als der Existenz einer Person einen absoluten[2] Werth; und die Glückseligkeit ist mit der ganzen Fülle ihrer Annehmlichkeit bei weitem nicht ein unbedingtes Gut.*

Aber ungeachtet aller dieser Verschiedenheit zwischen dem Angenehmen und Guten kommen beide doch darin überein, dass sie jederzeit mit einem Interesse an ihrem Gegenstande verbunden sind, nicht allein das Angenehme (§. 3) und das mittelbar Gute (das Nützliche), welches als Mittel zu irgend einer Annehmlichkeit gefällt, sondern auch das schlechterdings und in aller Absicht Gute, nämlich das moralische, welches das höchste Interesse bei sich führt. Denn das Gute ist das Object des Willens (d. i. eines durch Vernunft bestimmten Begehrungsvermögens). 14 Etwas aber wollen, und an dem Dasein desselben ein Wolgefallen haben d. i. daran ein Interesse nehmen, ist identisch.

* Eine Verbindlichkeit zum Geniessen ist eine offenbare Ungereimtheit. Eben das muss also auch eine vorgegebene Verbindlichkeit zu allen Handlungen sein, die zu ihrem Ziele bloss das Geniessen haben, dieses mag nun so geistig ausgedacht (oder verbrämt) sein, wie es wolle, und wenn es auch ein mystischer, sogenannter himmlischer Genuss wäre.

[1] Die Worte „an sich" sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

[2] Das Wort „absoluten" ist ein Zusatz der zweiten Auflage

## §. 5.
## Vergleichung der drei specifisch verschiedenen Arten des Wolgefallens.

Das Angenehme und Gute haben beide eine Beziehung auf das Begehrungsvermögen, und führen sofern, jenes ein pathologisch bedingtes (durch Anreize, *stimulos*), dieses ein reines praktisches Wolgefallen bei sich, welches nicht bloss durch die Vorstellung des Gegenstandes, sondern zugleich durch die vorgestellte Verknüpfung des Subjects mit der Existenz desselben bestimmt wird. Nicht bloss der Gegenstand, sondern auch die Existenz desselben gefällt.[1] Dagegen ist das Geschmacksurtheil bloss contemplativ, d. i. ein Urtheil, welches, indifferent in Ansehung des Daseins eines Gegenstandes, nur seine Beschaffenheit mit dem Gefühl der Lust und Unlust zusammenhält. Aber diese Contemplation selbst ist auch nicht auf Begriffe gerichtet; denn das Geschmacksurtheil ist kein Erkenntnissurtheil (weder ein theoretisches noch praktisches[2]), und daher auch nicht auf Begriffe gegründet, oder auch auf solche abgezweckt.

Das Angenehme, das Schöne, das Gute bezeichnen also drei ver-15 schiedene Verhältnisse der Vorstellungen zum Gefühl der Lust und Unlust, in Beziehung auf welches wir Gegenstände oder Vorstellungsarten von einander unterscheiden. Auch sind die jedem angemessenen Ausdrücke, womit man die Complacenz in denselben bezeichnet, nicht einerlei. Angenehm heisst jemandem das, was ihn **vergnügt**; schön, was ihm bloss **gefällt**; gut, was **geschätzt**, gebilligt,[3] d. i. worein von ihm ein objectiver Werth gesetzt wird. Annehmlichkeit gilt auch für vernunftlose Thiere, Schönheit nur für Menschen, d. i. thierische, aber doch vernünftige Wesen, aber auch nicht bloss als solche (z. B. Geister), sondern zugleich als thierische,[4] das Gute aber für jedes vernünftige Wesen überhaupt; ein Satz, der nur in der Folge seine vollständige Rechtfertigung und Erklärung bekommen kann. Man kann sagen, dass

[1] Der Satz „Nicht bloss . . . gefällt“ ist ein Zusatz der zweiten Auflage.

[2] Statt „weder ein theoretisches noch praktisches“ steht in der ersten Auflage „ein theoretisches“.

[3] Das Wort „gebilligt“ ist ein Zusatz der zweiten Auflage.

[4] Die Worte „aber auch . . . thierische“ sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

unter allen diesen drei Arten des Wolgefallens das des Geschmacks am Schönen einzig und allein ein uninteressirtes und freies Wolgefallen sei; denn kein Interesse, weder das der Sinne noch[1] das der Vernunft zwingt den Beifall ab. Daher könnte man von dem Wolgefallen sagen, es beziehe sich in den drei genannten Fällen auf Neigung oder Gunst oder Achtung. Denn **Gunst** ist das einzige freie Wolgefallen. Ein Gegenstand der Neigung und einer, welcher durch ein Vernunftgesetz uns zum Begehren auferlegt wird, lassen uns keine Freiheit, uns selbst irgend woraus einen Gegenstand der Lust zu machen. Alles Interesse setzt Bedürfniss voraus oder bringt eines hervor, und als Bestimmungs- 16 grund des Beifalls lässt es das Urtheil über den Gegenstand nicht mehr frei sein.

Was das Interesse der Neigung beim Angenehmen betrifft, so sagt jedermann: Hunger ist der beste Koch, und Leuten von gesundem Appetit schmeckt alles, was nur essbar ist; mithin beweist ein solches Wolgefallen keine Wahl nach Geschmack. Nur wenn das Bedürfniss befriedigt ist, kann man unterscheiden, wer unter vielen Geschmack habe oder nicht. Ebenso giebt es Sitten (Conduite) ohne Tugend, Höflichkeit ohne Wolwollen, Anständigkeit ohne Ehrbarkeit u. s. w. Denn wo das sittliche Gesetz spricht, da giebt es objectiv[2] weiter keine freie Wahl in Ansehung dessen, was zu thun sei; und Geschmack in seiner Aufführung (oder in Beurtheilung anderer ihrer) zeigen ist etwas ganz anderes, als seine moralische Denkungsart äussern; denn diese enthält ein Gebot und bringt ein Bedürfniss hervor, da hingegen der sittliche Geschmack mit den Gegenständen des Wolgefallens nur spielt, ohne sich an einen zu hängen.

## Aus dem ersten Moment gefolgerte Erklärung des Schönen.

**Geschmack** ist das Beurtheilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wolgefallen oder Missfallen ohne alles Interesse. Der Gegenstand eines solchen Wolgefallens heisst **schön.**

---

[1] Statt „kein Interesse, weder . . . noch“ steht in der ersten Auflage „ein Interesse, sowohl . . . als“

[2] Statt „objectiv“ steht in der ersten Auflage „auch“.

17

## Zweites Moment
## des Geschmacksurtheils, nämlich seiner Quantität nach.

### §. 6.

### Das Schöne ist das, was ohne Begriffe als Object eines allgemeinen Wolgefallens vorgestellt wird.

Diese Erklärung des Schönen kann aus der vorigen Erklärung desselben als eines Gegenstandes des Wolgefallens ohne alles Interesse gefolgert werden. Denn das, wovon jemand sich bewusst ist, dass das Wolgefallen an demselben bei ihm selbst ohne alles Interesse sei, das kann derselbe nicht anders als so beurtheilen, dass es einen Grund des Wolgefallens für jedermann enthalten müsse. Denn da es sich nicht auf irgend eine Neigung des Subjects (noch auf irgend ein anderes überlegtes Interesse) gründet, sondern da der Urtheilende sich in Ansehung des Wolgefallens, welches er dem Gegenstande widmet, völlig frei fühlt, so kann er keine Privatbedingungen als Gründe des Wolgefallens auffinden, an die sich sein Subject allein hängte, und muss es daher als in demjenigen begründet ansehen, was er auch bei jedem anderen voraussetzen kann; folglich muss er glauben Grund zu haben, jedermann ein ähnliches Wolgefallen zuzumuthen. Er wird daher vom Schönen so 18 sprechen, als ob Schönheit eine Beschaffenheit des Gegenstandes und das Urtheil logisch wäre (durch Begriffe vom Objecte eine Erkenntniss desselben ausmache), ob es gleich nur ästhetisch ist und bloss eine Beziehung der Vorstellung des Gegenstandes auf das Subject enthält; darum, weil es doch mit dem logischen die Aehnlichkeit hat, dass man die Giltigkeit desselben für jedermann daran voraussetzen kann. Aber aus Begriffen kann diese Allgemeinheit auch nicht entspringen. Denn von Begriffen giebt es keinen Uebergang zum Gefühle der Lust oder Unlust (ausgenommen in reinen praktischen Gesetzen, die aber ein Interesse bei sich führen, dergleichen mit dem reinen Geschmacksurtheile nicht verbunden ist). Folglich muss dem Geschmacksurtheile mit dem Bewusstsein der Absonderung in demselben von allem Interesse ein Anspruch auf Giltigkeit für jedermann ohne auf Objecte gestellte Allgemeinheit anhängen, d. i. es muss damit ein Anspruch auf subjective Allgemeinheit verbunden sein.

## §. 7.

## Vergleichung des Schönen mit dem Angenehmen und Guten durch obiges Merkmal.

In Ansehung des Angenehmen bescheidet sich ein jeder, dass sein Urtheil, welches er auf ein Privatgefühl gründet und wodurch er von einem Gegenstande sagt, dass er ihm gefalle, sich auch bloss auf seine Person einschränke. Daher ist er es gern zufrieden, dass, wenn 19 er sagt: der Canariensect ist angenehm, ihm ein anderer den Ausdruck verbessere und ihn erinnere, er solle sagen: er ist mir angenehm; und so nicht allein im Geschmack der Zunge, des Gaumens und des Schlundes, sondern auch in dem, was für Augen und Ohren jedem angenehm sein mag. Dem einen ist die violette Farbe sanft und lieblich, dem anderen todt und erstorben. Einer liebt den Ton der Blasinstrumente, der andere den von den Saiteninstrumenten. Darüber in der Absicht zu streiten, um das Urtheil anderer, welches von dem unsrigen verschieden ist, gleich als ob es diesem logisch entgegengesetzt wäre, für unrichtig zu schelten, wäre Thorheit; in Ansehung des Angenehmen gilt also der Grundsatz: ein jeder hat seinen eigenen[1] Geschmack (der Sinne).

Mit dem Schönen ist es ganz anders bewandt. Es wäre (gerade umgekehrt) lächerlich, wenn jemand, der sich auf seinen Geschmack etwas einbildete, sich damit zu rechtfertigen gedächte, dass er sagte: dieser Gegenstand (das Gebäude, was wir sehen, das Kleid, was jener trägt, das Concert, was wir hören, das Gedicht, welches zur Beurtheilung aufgestellt ist) ist für mich schön. Denn er muss es nicht schön nennen, wenn es bloss ihm gefällt. Reiz und Annehmlichkeit mag für ihn vieles haben, darum bekümmert sich niemand; wenn er aber etwas für schön ausgiebt, so muthet er anderen eben dasselbe Wolgefallen zu, er urtheilt nicht bloss für sich, sondern für jedermann, und spricht als- 20 dann von der Schönheit, als wäre sie eine Eigenschaft der Dinge. Er sagt daher, die Sache ist schön; und rechnet nicht etwa darum auf anderer Einstimmung in sein Urtheil des Wolgefallens, weil er sie mehrmals mit dem seinigen einstimmig befunden hat, sondern fordert es von ihnen. Er tadelt sie, wenn sie anders urtheilen, und spricht ihnen

[1] Statt „eigenen" steht in der ersten Auflage „besonderen".

den Geschmack ab, von dem er doch verlangt, dass sie ihn haben sollen; und sofern kann man nicht sagen, ein jeder hat seinen eigenen Geschmack. Dieses würde so viel heissen als: es giebt gar keinen Geschmack d. i. kein ästhetisches Urtheil, welches auf jedermanns Beistimmung rechtmässigen Anspruch machen könnte.

Gleichwol findet man auch in Ansehung des Angenehmen, dass in der Beurtheilung desselben sich Einhelligkeit unter Menschen antreffen lasse, in Absicht auf welche man doch einigen den Geschmack abspricht, anderen ihn zugesteht, und zwar nicht in der Bedeutung als Organsinn, sondern als Beurtheilungsvermögen in Ansehung des Angenehmen überhaupt. So sagt man von jemandem, der seine Gäste mit Annehmlichkeiten (des Genusses durch alle Sinne) so zu unterhalten weiss, dass es ihnen insgesammt gefällt, er habe Geschmack. Aber hier wird die Allgemeinheit nur comparativ genommen; und da giebt es nur generale (wie die empirischen alle sind),[1] nicht universale Regeln, welche letzteren das Geschmacksurtheil über das Schöne sich unternimmt oder dar-21 auf Anspruch macht. Es ist ein Urtheil in Beziehung auf die Geselligkeit, sofern sie auf empirischen Regeln beruht. In Ansehung des Guten machen die Urtheile zwar auch mit Recht auf Giltigkeit für jedermann Anspruch; allein das Gute wird nur durch einen Begriff als Object eines allgemeinen Wolgefallens vorgestellt, welches weder beim Angenehmen noch beim Schönen der Fall ist.

## §. 8.

## Die Allgemeinheit des Wolgefallens wird in einem Geschmacksurtheile nur als subjectiv vorgestellt.

Diese besondere Bestimmung der Allgemeinheit eines ästhetischen Urtheils, die sich in einem Geschmacksurtheile antreffen lässt, ist eine Merkwürdigkeit, zwar nicht für den Logiker, aber wol für den Transscendentalphilosophen, welche seine nicht geringe Bemühung auffordert, um den Ursprung derselben zu entdecken, dafür aber auch eine Eigenschaft unseres Erkenntnissvermögens aufdeckt, welche ohne diese Zergliederung unbekannt wäre.

---

[1] Die Worte „(wie die empirischen alle sind)“ sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

Zuerst muss man sich davon völlig überzeugen, dass man durch das Geschmacksurtheil (über das Schöne) das Wolgefallen an einem Gegenstande jedermann ansinne, ohne sich doch auf einen Begriff zu gründen (denn da wäre es das Gute), und dass dieser Anspruch auf 22 Allgemeingiltigkeit so wesentlich zu einem Urtheil gehöre, wodurch wir etwas für schön erklären, dass ohne dieselbe dabei zu denken es niemand in die Gedanken kommen würde, diesen Ausdruck zu gebrauchen, sondern alles, was ohne Begriff gefällt, zum Angenehmen gezählt werden würde, in Ansehung dessen man jeglichen seinen Kopf für sich haben lässt, und keiner dem anderen Einstimmung zu seinem Geschmacksurtheile zumuthet, welches doch im Geschmacksurtheile über Schönheit jederzeit geschieht. Ich kann den ersten den Sinnen-Geschmack, den zweiten den Reflexions-Geschmack nennen, sofern der erstere bloss Privaturtheile, der zweite aber vorgeblich gemeingiltige (publike), beiderseits aber ästhetische (nicht praktische) Urtheile, über einen Gegenstand bloss in Ansehung des Verhältnisses seiner Vorstellung zum Gefühl der Lust und Unlust fällt. Nun ist es doch befremdlich, dass, da von dem Sinnengeschmack nicht allein die Erfahrung zeigt, dass sein Urtheil (der Lust oder Unlust an irgend etwas) nicht allgemein gelte, sondern jedermann auch von selbst so bescheiden ist, diese Einstimmung anderen nicht eben anzusinnen (ob sich gleich wirklich öfter eine sehr ausgebreitete Einhelligkeit auch in diesen Urtheilen vorfindet), der Reflexions-Geschmack, der doch auch oft genug mit seinem Anspruche auf die allgemeine Giltigkeit seines Urtheils (über das Schöne) für jedermann abgewiesen wird, wie die Erfahrung lehrt, gleichwol es möglich finden könne (welches er 23 auch wirklich thut) sich Urtheile vorzustellen, die diese Einstimmung allgemein fordern könnten, und sie in der That für jedes seiner Geschmacksurtheile jedermann zumuthet, ohne dass die Urtheilenden wegen der Möglichkeit eines solchen Anspruchs im Streite sind, sondern sich nur in besonderen Fällen wegen der richtigen Anwendung dieses Vermögens nicht einigen können.

Hier ist nun allererst zu merken, dass eine Allgemeinheit, die nicht auf Begriffen vom Objecte (wenngleich nur empirischen) beruht, gar nicht logisch, sondern ästhetisch sei, d. i. keine objective Quantität des Urtheils, sondern nur eine subjective enthalte, für welche ich auch den Ausdruck Gemeingiltigkeit, welcher die Giltigkeit nicht von der Be-

ziehung einer Vorstellung auf das Erkenntnissvermögen, sondern auf das Gefühl der Lust und Unlust für jedes Subject bezeichnet, gebrauche. (Man kann sich aber auch desselben Ausdrucks für die logische Quantität des Urtheils bedienen, wenn man nur dazusetzt: objective Allgemeingiltigkeit, zum Unterschiede von der bloss subjectiven, welche allemal ästhetisch ist.)

Nun ist ein objectiv allgemeingiltiges Urtheil auch jederzeit subjectiv, d. i. wenn das Urtheil für alles, was unter einem gegebenen Begriffe enthalten ist, gilt, so gilt es auch für jedermann, der sich einen Gegenstand durch diesen Begriff vorstellt. Aber von einer subjec-24 tiven Allgemeingiltigkeit, d. i. der ästhetischen, die auf keinem Begriffe beruht, lässt sich nicht auf die logische schliessen, weil jene Art Urtheile gar nicht auf das Object geht. Eben darum aber muss auch die ästhetische Allgemeinheit, die einem Urtheile beigelegt wird, von besonderer Art sein, weil sie das Prädicat der Schönheit nicht mit dem Begriffe des Objects, in seiner ganzen logischen[1] Sphäre betrachtet, verknüpft, und doch eben dasselbe über die ganze Sphäre der Urtheilenden ausdehnt.

In Ansehung der logischen Quantität sind alle Geschmacksurtheile einzelne Urtheile. Denn weil ich den Gegenstand unmittelbar an mein Gefühl der Lust und Unlust halten muss, und doch nicht durch Begriffe, so können jene nicht die Quantität objectiv gemeingiltiger Urtheile haben; obgleich wenn die einzelne Vorstellung des Objects des Geschmacksurtheils nach den Bedingungen, die das letztere bestimmen, durch Vergleichung in einen Begriff verwandelt wird, ein logisch allgemeines Urtheil daraus werden kann. Z. B. die Rose, die ich anblicke, erkläre ich durch ein Geschmacksurtheil für schön; dagegen ist das Urtheil, welches durch Vergleichung vieler einzelnen entspringt: die Rosen überhaupt sind schön, nunmehr nicht bloss als ästhetisches, sondern als ein auf einem ästhetischen gegründetes logisches Urtheil ausgesagt. Nun ist das Urtheil: die Rose ist (im Geruche) angenehm, zwar auch ein ästhetisches und einzelnes, aber kein Geschmacks-, sondern ein Sinnenurtheil. Es 25 unterscheidet sich nämlich vom ersteren darin, dass das Geschmacksurtheil eine ästhetische Quantität der Allgemeinheit d. i. der Giltig-

[1] Das Wort „logischen" ist ein Zusatz der zweiten Auflage.

keit für jedermann bei sich führt, welche im Urtheile über das Angenehme nicht angetroffen werden kann. Nur allein die Urtheile über das Gute, ob sie gleich auch das Wolgefallen an einem Gegenstande bestimmen, haben logische, nicht bloss ästhetische Allgemeinheit; denn sie gelten vom Object als Erkenntnisse desselben, und darum für jedermann.

Wenn man Objecte bloss nach Begriffen beurtheilt, so geht alle Vorstellung der Schönheit verloren. Also kann es auch keine Regel geben, nach der jemand genöthigt werden sollte, etwas für schön anzuerkennen. Ob ein Kleid, ein Haus, eine Blume schön sei, dazu lässt man sich sein Urtheil durch keine Gründe oder Grundsätze aufschwatzen. Man will das Object seinen eigenen Augen unterwerfen, gleich als ob sein Wolgefallen von der Empfindung abhinge; und dennoch, wenn man den Gegenstand alsdann schön nennt, glaubt man eine allgemeine Stimme für sich zu haben und macht Anspruch auf den Beitritt von jedermann, da hingegen jede Privatempfindung nur für den Betrachtenden allein und sein Wolgefallen entscheiden würde.

Hier ist nun zu sehen, dass in dem Urtheile des Geschmacks nichts postulirt wird, als eine solche allgemeine Stimme in Ansehung des Wolgefallens ohne Vermittelung der Begriffe, mithin die Möglichkeit eines ästhetischen Urtheils, welches zugleich als für jedermann giltig be- 26 trachtet werden könne. Das Geschmacksurtheil selber postulirt nicht jedermanns Einstimmung (denn das kann nur ein logisch allgemeines, weil es Gründe anführen kann, thun); es sinnt nur jedermann diese Einstimmung an als einen Fall der Regel, in Ansehung dessen er die Bestätigung nicht von Begriffen, sondern von anderer Beitritt erwartet. Die allgemeine Stimme ist also nur eine Idee (worauf sie beruhe, wird hier noch nicht untersucht). Dass der, welcher ein Geschmacksurtheil zu fällen glaubt, in der That dieser Idee gemäss urtheile, kann ungewiss sein; aber dass er es doch darauf beziehe, mithin dass es ein Geschmacksurtheil sein solle, kündigt er durch den Ausdruck der Schönheit an. Für sich selbst aber kann er durch das blosse Bewusstsein der Absonderung alles dessen, was zum Angenehmen und Guten gehört, von dem Wolgefallen, was ihm noch übrig bleibt, davon gewiss werden; und das ist alles, wozu er sich die Beistimmung von jedermann verspricht, ein Anspruch, wozu unter diesen Bedingungen er auch berechtigt sein würde,

wenn er nur wider sie nicht öfter fehlte und darum ein irriges Geschmacksurtheil fällte.[1]

27

## §. 9.

## Untersuchung der Frage, ob im Geschmacksurtheile das Gefühl der Lust vor der Beurtheilung des Gegenstandes oder diese vor jener vorhergehe.

Die Auflösung dieser Aufgabe ist der Schlüssel zur Kritik des Geschmacks, und daher aller Aufmerksamkeit würdig.

Ginge die Lust an dem gegebenen Gegenstande vorher, und nur die allgemeine Mittheilbarkeit derselben sollte im Geschmacksurtheile der Vorstellung des Gegenstandes zuerkannt werden, so würde ein solches Verfahren mit sich selbst im Widerspruche stehen. Denn dergleichen Lust würde keine andere als die blosse Annehmlichkeit in der Sinnenempfindung sein, und daher ihrer Natur nach nur Privatgiltigkeit haben können, weil sie von der Vorstellung, wodurch der Gegenstand gegeben wird, unmittelbar abhinge.

Also ist es die allgemeine Mittheilungsfähigkeit des Gemüthszustandes in der gegebenen Vorstellung, welche als subjective Bedingung des Geschmacksurtheils demselben zum Grunde liegen und die Lust an dem Gegenstande zur Folge haben muss. Es kann aber nichts allgemein mitgetheilt werden, als Erkenntniss und Vorstellung, sofern sie zur Erkenntniss gehört. Denn sofern ist die letztere nur allein objectiv, und 28 hat nur dadurch einen allgemeinen Beziehungspunkt, womit die Vorstellungskraft aller zusammenzustimmen genöthigt wird. Soll nun der Bestimmungsgrund des Urtheils über diese allgemeine Mittheilbarkeit der Vorstellung bloss subjectiv, nämlich ohne einen Begriff vom Gegenstande gedacht werden, so kann er kein anderer als der Gemüthszustand sein, der im Verhältnisse der Vorstellungkräfte zu einander angetroffen wird, sofern sie eine gegebene Vorstellung auf Erkenntniss überhaupt beziehen.

Die Erkenntnisskräfte, die durch diese Vorstellung ins Spiel gesetzt werden, sind hierbei in einem freien Spiele, weil kein bestimmter Begriff

---

[1] Statt „wenn er nur . . . fällte" steht in der ersten Auflage „wider die er aber öfter fehlt und darum ein irriges Geschmacksurtheil fällt."

sie auf eine besondere Erkenntnissregel einschränkt. Also muss der Gemüthszustand in dieser Vorstellung der eines Gefühls des freien Spiels der Vorstellungskräfte an einer gegebenen Vorstellung zu einer Erkenntniss überhaupt sein. Nun gehören zu einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, damit überhaupt daraus Erkenntniss werde, Einbildungskraft für die Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauung und Verstand für die Einheit des Begriffs, der die Vorstellungen vereinigt. Dieser Zustand eines freien Spiels der Erkenntnissvermögen bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, muss sich allgemein mittheilen lassen; weil Erkenntniss als Bestimmung des Objects, womit gegebene Vorstellungen (in welchem Subjecte es auch sei) zusammenstimmen sollen, die einzige Vorstellungsart 29 ist, die für jedermann gilt.

Die subjective allgemeine Mittheilbarkeit der Vorstellungsart in einem Geschmacksurtheile, da sie ohne einen bestimmten Begriff vorauszusetzen stattfinden soll, kann nichts anderes als der Gemüthszustand in dem freien Spiele der Einbildungskraft und des Verstandes (sofern sie unter einander, wie es zu einer Erkenntniss überhaupt erforderlich ist, zusammenstimmen) sein, indem wir uns bewusst sind, dass dieses zur Erkenntniss überhaupt schickliche subjective Verhältniss ebenso wol für jedermann gelten und folglich allgemein mittheilbar sein müsse, als es eine jede bestimmte Erkenntniss ist, die doch immer auf jenem Verhältniss als subjectiver Bedingung beruht.

Diese bloss subjective (ästhetische) Beurtheilung des Gegenstandes oder der Vorstellung, wodurch er gegeben wird, geht nun vor der Lust an demselben vorher, und ist der Grund dieser Lust an der Harmonie der Erkenntnissvermögen; auf jene Allgemeinheit aber der subjectiven Bedingungen der Beurtheilung der Gegenstände gründet sich allein diese allgemeine subjective Giltigkeit des Wolgefallens, welches wir mit der Vorstellung des Gegenstandes, den wir schön nennen, verbinden.

Dass seinen Gemüthszustand selbst auch nur in Ansehung der Erkenntnissvermögen mittheilen zu können eine Lust bei sich führe, könnte man aus dem natürlichen Hange des Menschen zur Geselligkeit 30 (empirisch und psychologisch) leichtlich darthun. Das ist aber zu unserer Absicht nicht genug. Die Lust, die wir fühlen, muthen wir jedem anderen im Geschmacksurtheile als nothwendig zu, gleich als ob es für

eine Beschaffenheit des Gegenstandes, die an ihm nach Begriffen bestimmt ist, anzusehen wäre, wenn wir etwas schön nennen, da doch Schönheit ohne Beziehung auf das Gefühl des Subjects für sich nichts ist. Die Erörterung dieser Frage aber müssen wir uns bis zur Beantwortung derjenigen, ob und wie ästhetische Urtheile *a priori* möglich sind, vorbehalten.

Jetzt beschäftigen wir uns noch mit der minderen Frage, auf welche Art wir uns einer wechselseitigen subjectiven Uebereinstimmung der Erkenntnisskräfte unter einander im Geschmacksurtheile bewusst werden, ob ästhetisch durch den blossen inneren Sinn und Empfindung, oder intellectuell durch das Bewusstsein unserer absichtlichen Thätigkeit, womit wir jene ins Spiel setzen.

Wäre die gegebene Vorstellung, welche das Geschmacksurtheil veranlasst, ein Begriff, welcher Verstand und Einbildungskraft in der Beurtheilung des Gegenstandes zu einer Erkenntniss des Objects vereinigte, so wäre das Bewusstsein dieses Verhältnisses intellectuell (wie im objectiven Schematismus der Urtheilskraft, wovon die Kritik handelt). Aber das Urtheil wäre auch alsdann nicht in Beziehung auf Lust und Unlust 31 gefällt, mithin kein Geschmacksurtheil. Nun bestimmt aber das Geschmacksurtheil unabhängig von Begriffen das Object in Ansehung des Wolgefallens und des Prädicats der Schönheit. Also kann jene subjective Einheit des Verhältnisses sich nur durch Empfindung kenntlich machen. Die Belebung beider Vermögen (der Einbildungskraft und des Verstandes) zu unbestimmter, aber doch vermittelst des Anlasses der gegebenen Vorstellung einhelliger Thätigkeit, derjenigen nämlich, die zu einer Erkenntniss überhaupt gehört, ist die Empfindung, deren allgemeine Mittheilbarkeit das Geschmacksurtheil postulirt. Ein objectives Verhältniss kann zwar nur gedacht, aber, sofern es seinen Bedingungen nach subjectiv ist, doch in der Wirkung auf das Gemüth empfunden werden; und bei einem Verhältnisse, welches keinen Begriff zum Grunde legt (wie das der Vorstellungskräfte zu einem Erkenntnissvermögen überhaupt) ist auch kein anderes Bewusstsein desselben als durch Empfindung der Wirkung, die im erleichterten Spiele beider durch wechselseitige Zusammenstimmung belebten Gemüthskräfte (der Einbildungskraft und des Verstandes) besteht, möglich. Eine Vorstellung, die als einzeln und ohne Vergleichung mit anderen dennoch eine Zusammenstimmung mit den

Bedingungen der Allgemeinheit hat, welche das Geschäft des Verstandes überhaupt ausmacht, bringt die Erkenntnissvermögen in die proportionirte Stimmung, die wir zu aller Erkenntniss fordern, und daher auch als für jedermann, der durch Verstand und Sinne in Verbindung zu urtheilen bestimmt ist (für jeden Menschen), giltig halten. 32

Aus dem zweiten Moment gefolgerte Erklärung des Schönen.

Schön ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt.

## Drittes Moment

## der Geschmacksurtheile, nach der Relation der Zwecke, welche in ihnen in Betrachtung gezogen wird.

### §. 10.

### Von der Zweckmässigkeit überhaupt.

Wenn man was ein Zweck sei nach seinen transscendentalen Bestimmungen (ohne etwas Empirisches, dergleichen das Gefühl der Lust ist, vorauszusetzen) erklären will, so ist Zweck der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird; und die Causalität eines Begriffs in Ansehung seines Objects ist die Zweckmässigkeit (*forma finalis*). Wo also nicht etwa bloss die Erkenntniss von einem Gegenstande, sondern der Gegenstand selbst (die Form oder Existenz desselben) als Wirkung nur als durch einen Begriff von der letzteren möglich gedacht wird, da denkt man sich einen Zweck. Die Vorstellung der Wirkung ist hier der Bestimmungsgrund ihrer Ursache, und geht vor der letzteren vorher. Das Bewusstsein der Causalität einer Vorstellung in Absicht auf den Zustand des Subjects, es in demselben zu erhalten, kann hier im allgemeinen das bezeichnen, was man Lust nennt; wogegen Unlust diejenige Vorstellung ist, die den Zustand der Vorstellungen zu ihrem eigenen Gegentheile zu bestimmen (sie abzuhalten oder wegzuschaffen)[1] den Grund enthält. 33

[1] Die Worte „(sie abzuhalten oder wegzuschaffen)" sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

Das Begehrungsvermögen, sofern es nur durch Begriffe, d. i. der Vorstellung eines Zwecks gemäss zu handeln bestimmbar ist, würde der Wille sein. Zweckmässig aber heisst ein Object oder ein Gemüthszustand oder eine Handlung auch, wenngleich ihre Möglichkeit die Vorstellung eines Zwecks nicht nothwendig voraussetzt, bloss darum, weil ihre Möglichkeit von uns nur erklärt und begriffen werden kann, sofern wir eine Causalität nach Zwecken, d. i. einen Willen, der sie nach der Vorstellung einer gewissen Regel so angeordnet hätte, zum Grunde derselben annehmen. Die Zweckmässigkeit kann also ohne Zweck sein, sofern wir die Ursachen dieser Form nicht in einen Willen setzen, aber doch die Erklärung ihrer Möglichkeit nur, indem wir sie von einem Willen ableiten, uns begreiflich machen können. Nun haben wir das, was wir beobachten, nicht immer nöthig durch Vernunft (seiner Möglichkeit nach) einzusehen. Also können wir eine Zweckmässigkeit der Form 34 nach, auch ohne dass wir ihr einen Zweck (als die Materie des *nexus finalis*) zum Grunde legen, wenigstens beobachten und an Gegenständen, wiewol nicht anders als durch Reflexion bemerken.

## §. 11.

## Das Geschmacksurtheil hat nichts als die Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes (oder der Vorstellungsart desselben) zum Grunde.

Aller Zweck, wenn er als Grund des Wolgefallens angesehen wird, führt immer ein Interesse als Bestimmungsgrund des Urtheils über den Gegenstand der Lust bei sich. Also kann dem Geschmacksurtheil kein subjectiver Zweck zum Grunde liegen. Aber auch keine Vorstellung eines objectiven Zwecks, d. i. der Möglichkeit des Gegenstandes selbst nach Principien der Zweckverbindung, mithin kein Begriff des Guten kann das Geschmacksurtheil bestimmen; weil es ein ästhetisches und kein Erkenntnissurtheil ist, welches also keinen Begriff von der Beschaffenheit und inneren oder äusseren Möglichkeit des Gegenstandes durch diese oder jene Ursache, sondern bloss das Verhältniss der Vorstellungskräfte zu einander, sofern sie durch eine Vorstellung bestimmt werden, betrifft.

35 Nun ist dieses Verhältniss in der Bestimmung eines Gegenstandes

als eines schönen mit dem Gefühle einer Lust verbunden, die durch das Geschmacksurtheil zugleich als für jedermann giltig erklärt wird; folglich kann ebenso wenig eine die Vorstellung begleitende Annehmlichkeit als die Vorstellung von[1] der Vollkommenheit des Gegenstandes und der Begriff des Guten den Bestimmungsgrund enthalten. Also kann nichts anderes als die subjective Zweckmässigkeit in der Vorstellung eines Gegenstandes ohne allen (weder objectiven noch subjectiven) Zweck, folglich die blosse Form der Zweckmässigkeit in der Vorstellung, wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird, sofern wir uns ihrer bewusst sind, das Wolgefallen, welches wir ohne Begriff als allgemein mittheilbar beurtheilen, mithin den Bestimmungsgrund des Geschmacksurtheils ausmachen.

## §. 12.

## Das Geschmacksurtheil beruht auf Gründen *a priori.*

Die Verknüpfung des Gefühls einer Lust oder Unlust als einer Wirkung mit irgend einer Vorstellung (Empfindung oder Begriff) als ihrer Ursache *a priori* auszumachen ist schlechterdings unmöglich; denn das wäre ein Causalverhältniss, welches (unter Gegenständen der Erfahrung) nur jederzeit *a posteriori* und vermittelst der Erfahrung selbst 36 erkannt werden kann. Zwar haben wir in der Kritik der praktischen Vernunft wirklich das Gefühl der Achtung (als eine besondere und eigenthümliche Modification dieses Gefühls, welches weder mit der Lust noch der Unlust, die wir von empirischen Gegenständen bekommen, recht übereintreffen will) von allgemeinen sittlichen Begriffen *a priori* abgeleitet. Aber wir konnten dort auch die Grenzen der Erfahrung überschreiten und eine Causalität, die auf einer übersinnlichen Beschaffenheit des Subjects beruhte, nämlich die der Freiheit herbei rufen. Allein selbst da leiteten wir eigentlich nicht dieses Gefühl von der Idee des Sittlichen als Ursache her, sondern bloss die Willensbestimmung wurde davon abgeleitet. Der Gemüthszustand aber eines irgend wodurch bestimmten Willens ist an sich schon ein Gefühl der Lust und mit ihm identisch, folgt also nicht als Wirkung daraus, welches letztere nur an-

[1] Die Worte „Vorstellung von" sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

genommen werden müsste, wenn der Begriff des Sittlichen als eines Guts vor der Willensbestimmung durch das Gesetz vorherginge, da alsdann die Lust, die mit dem Begriffe verbunden wäre, aus diesem als einer blossen Erkenntniss vergeblich würde abgeleitet werden.

Nun ist es auf ähnliche Weise mit der Lust im ästhetischen Urtheile bewandt, nur dass sie hier bloss contemplativ und ohne ein Interesse am Object zu bewirken, im moralischen Urtheil hingegen praktisch ist. Das Bewusstsein der bloss formalen Zweckmässigkeit im Spiele der 37 Erkenntnisskräfte des Subjects bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, ist die Lust selbst, weil es einen Bestimmungsgrund der Thätigkeit des Subjects in Ansehung der Belebung der Erkenntnisskräfte desselben, also eine innere Causalität (welche zweckmässig ist) in Ansehung der Erkenntniss überhaupt, aber ohne auf eine bestimmte Erkenntniss eingeschränkt zu sein, mithin eine blosse Form der subjectiven Zweckmässigkeit einer Vorstellung in einem ästhetischen Urtheile enthält. Diese Lust ist auch auf keinerlei Weise praktisch, weder wie die aus dem pathologischen Grunde der Annehmlichkeit, noch wie die aus dem intellectuellen des vorgestellten Guten. Sie hat aber doch Causalität in sich, nämlich den Zustand der Vorstellung selbst und die Beschäftigung der Erkenntnisskräfte ohne weitere Absicht zu erhalten. Wir weilen bei der Betrachtung des Schönen, weil diese Betrachtung sich selbst stärkt und reproducirt, welches derjenigen Verweilung analog (aber doch mit ihr nicht einerlei) ist, da ein Reiz in der Vorstellung des Gegenstandes die Aufmerksamkeit wiederholentlich erweckt, wobei das Gemüth passiv ist.

## §. 13.

## Das reine Geschmacksurtheil ist von Reiz und Rührung unabhängig.

Alles Interesse verdirbt das Geschmacksurtheil und nimmt ihm seine 38 Unparteilichkeit, vornehmlich wenn es nicht so wie das Interesse der Vernunft die Zweckmässigkeit vor dem Gefühle der Lust voranschickt, sondern sie auf diese gründet, welches letztere allemal im ästhetischen Urtheile über etwas, sofern es vergnügt oder schmerzt, geschieht. Daher Urtheile, die so afficirt sind, auf allgemeingiltiges Wolgefallen entweder gar keinen oder so viel weniger Anspruch machen können, als

sich von der gedachten Art Empfindungen unter den Bestimmungsgründen des Geschmacks befinden. Der Geschmack ist jederzeit noch barbarisch, wo er die Beimischung der Reize und Rührungen zum Wolgefallen bedarf, ja wol gar diese zum Massstabe seines Beifalls macht.

Indess werden Reize doch öfter nicht allein zur Schönheit (die doch eigentlich bloss die Form betreffen sollte) als Beitrag zum ästhetischen allgemeinen Wolgefallen gezählt, sondern sie werden wol gar an sich selbst für Schönheiten, mithin die Materie des Wolgefallens für die Form ausgegeben, ein Missverstand, der sich so wie mancher andere, welcher doch noch immer etwas Wahres zum Grunde hat, durch sorgfältige Bestimmung dieser Begriffe heben lässt.

Ein Geschmacksurtheil, auf welches Reiz und Rührung keinen Einfluss haben (ob sie sich gleich mit dem Wolgefallen am Schönen verbinden lassen), welches also bloss die Zweckmässigkeit der Form zum Bestimmungsgrunde hat, ist ein reines Geschmacksurtheil.

## §. 14. 39

## Erläuterung durch Beispiele.

Aesthetische Urtheile können ebenso wol als theoretische (logische) in empirische und reine eingetheilt werden. Die ersteren sind die, welche Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die zweiten die, welche Schönheit von einem Gegenstande oder von der Vorstellungsart desselben aussagen; jene sind Sinnenurtheile (materiale ästhetische Urtheile), diese (als formale)[1] allein eigentliche Geschmacksurtheile.

Ein Geschmacksurtheil ist also nur sofern rein, als kein bloss empirisches Wolgefallen dem Bestimmungsgrunde desselben beigemischt wird. Dieses aber geschieht allemal, wenn Reiz oder Rührung einen Antheil an dem Urtheile haben, wodurch etwas für schön erklärt werden soll.

Nun thun sich wieder manche Einwürfe hervor, die zuletzt den Reiz nicht bloss zum nothwendigen Ingredienz der Schönheit, sondern wol gar als für sich allein hinreichend um schön genannt zu werden vorspiegeln. Eine blosse Farbe, z. B. die grüne eines Rasenplatzes, ein blosser Ton (zum Unterschied vom Schalle und Geräusch), wie etwa der einer Violine, wird von den meisten an sich für schön erklärt, ob zwar

[1] Die Worte „(als formale)" sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

beide bloss die Materie der Vorstellungen, nämlich lediglich Empfindung 40 zum Grunde zu haben scheinen, und darum nur angenehm genannt zu werden verdienten. Allein man wird doch zugleich bemerken, dass die Empfindungen der Farbe sowol als des Tons sich nur sofern für schön zu gelten berechtigt halten, als beide rein sind, welches eine Bestimmung ist, die schon die Form betrifft, und auch das einzige, was sich von diesen Vorstellungen mit Gewissheit allgemein mittheilen lässt; weil die Qualität der Empfindungen selbst nicht in allen Subjecten als einstimmig, und die Annehmlichkeit einer Farbe vorzüglich vor der anderen oder des Tons eines musikalischen Instruments vor dem eines anderen sich schwerlich bei jedermann als auf gleiche Art beurtheilt annehmen lässt.

Nimmt man mit Euler an, dass die Farben gleichzeitig auf einander folgende Schläge (*pulsus*) des Aethers, so wie Töne der im Schalle erschütterten Luft sind, und, was das vornehmste ist, das Gemüth nicht bloss durch den Sinn die Wirkung davon auf die Belebung des Organs, sondern auch durch die Reflexion das regelmässige Spiel der Eindrücke (mithin die Form in der Verbindung verschiedener Vorstellungen) wahrnehme (woran ich doch gar sehr zweifle): so würden Farbe und Ton nicht blosse Empfindungen, sondern schon formale Bestimmung der Einheit eines Mannigfaltigen derselben sein, und alsdann auch für sich zu Schönheiten gezählt werden können.

Das Reine aber einer einfachen Empfindungsart bedeutet, dass die 41 Gleichförmigkeit derselben durch keine fremdartige Empfindung gestört und unterbrochen wird, und gehört bloss zur Form, weil man dabei von der Qualität jener Empfindungsart (ob und welche Farbe oder ob und welchen Ton sie vorstelle) abstrahiren kann. Daher werden alle einfachen Farben, sofern sie rein sind, für schön gehalten; die gemischten haben diesen Vorzug nicht, eben darum, weil, da sie nicht einfach sind, man keinen Massstab der Beurtheilung hat, ob man sie rein oder unrein nennen solle.

Was aber die dem Gegenstande seiner Form wegen beigelegte Schönheit, sofern sie, wie man meint, durch Reiz wol gar könne erhöht werden, anlangt, so ist dies ein gemeiner und dem echten, unbestochenen, gründlichen Geschmacke sehr nachtheiliger Irrthum; ob sich zwar allerdings neben der Schönheit auch noch Reize hinzufügen lassen, um das Gemüth durch die Vorstellung des Gegenstandes ausser dem trockenen

Wolgefallen noch zu interessiren, und so dem Geschmacke und dessen Cultur zur Anpreisung zu dienen, vornehmlich wenn er noch roh und ungeübt ist. Aber sie thun wirklich dem Geschmacksurtheile Abbruch, wenn sie die Aufmerksamkeit als Beurtheilungsgründe der Schönheit auf sich ziehen. Denn es ist so weit gefehlt, dass sie dazu beitrügen, dass sie vielmehr als Fremdlinge nur, sofern sie jene schöne Form nicht stören, wenn der Geschmack noch schwach und ungeübt ist, mit Nachsicht müssen aufgenommen werden.

In der Malerei, Bildhauerkunst, ja in allen bildenden Künsten, in 42 der Baukunst, Gartenkunst, sofern sie schöne Künste sind, ist die Zeichnung das Wesentliche, in welcher nicht, was in der Empfindung vergnügt, sondern bloss, was durch seine Form gefällt, den Grund aller Anlage für den Geschmack ausmacht. Die Farben, welche den Abriss illuminiren, gehören zum Reiz; den Gegenstand an sich können sie zwar für die Empfindung belebt, aber nicht anschauungswürdig und schön machen; vielmehr werden sie durch das, was die schöne Form erfordert, mehrentheils gar sehr eingeschränkt, und selbst da, wo der Reiz zugelassen wird, durch die erstere allein veredelt.

Alle Form der Gegenstände der Sinne (der äusseren sowol als mittelbar auch des inneren) ist entweder Gestalt oder Spiel, im letzteren Falle entweder Spiel der Gestalten (im Raume: die Mimik und der Tanz) oder blosses[1] Spiel der Empfindungen (in der Zeit). Der Reiz der Farben oder angenehmer Töne des Instruments kann hinzukommen, aber die Zeichnung in der ersten und die Composition in dem letzten machen den eigentlichen Gegenstand des reinen Geschmacksurtheils aus; und dass die Reinigkeit der Farben sowol als der Töne oder auch die Mannigfaltigkeit derselben und ihre Abstechung zur Schönheit beizutragen scheint, will nicht so viel sagen, dass sie darum, weil sie für sich angenehm sind, gleichsam einen gleichartigen Zusatz zu dem Wolgefallen 43 an der Form abgeben, sondern weil sie diese letztere nur genauer, bestimmter und vollständiger anschaulich machen, und überdem durch ihren Reiz die Vorstellung beleben, indem sie die Aufmerksamkeit auf den Gegenstand selbst erwecken und erhalten.[2]

---

[1] Das Wort „blosses" ist ein Zusatz der zweiten Auflage.

[2] Statt der Worte „die Vorstellung . . . . erhalten" steht in der ersten Auflage „die Aufmerksamkeit auf den Gegenstand selbst erwecken und erheben".

Selbst was man Zierrathen (Parerga) nennt, d. i. dasjenige, was nicht in die ganze Vorstellung des Gegenstandes als Bestandstück innerlich, sondern nur äusserlich als Zuthat gehört und das Wolgefallen des Geschmacks vergrössert, thut dieses doch auch nur durch seine Form, wie Einfassungen der Gemälde oder Gewänder an Statuen oder Säulengänge um Prachtgebäude. Besteht aber der Zierrath nicht selbst in der schönen Form, ist er, wie der goldene Rahmen, bloss um durch seinen Reiz das Gemälde dem Beifall zu empfehlen angebracht, so heisst er alsdann Schmuck, und thut der echten Schönheit Abbruch.

Rührung, eine Empfindung, wo Annehmlichkeit nur vermittelst augenblicklicher Hemmung und darauf erfolgender stärkerer Ergiessung der Lebenskraft gewirkt wird, gehört gar nicht zur Schönheit. Erhabenheit (mit welcher das Gefühl der Rührung verbunden ist)[1] aber erfordert einen anderen Massstab der Beurtheilung, als der Geschmack sich zum Grunde legt; und so hat ein reines Geschmacksurtheil weder Reiz noch Rührung, mit einem Worte keine Empfindung als Materie des ästhetischen Urtheils zum Bestimmungsgrunde.

44

## §. 15.

## Das Geschmacksurtheil ist von dem Begriffe der Vollkommenheit gänzlich unabhängig.

Die objective Zweckmässigkeit kann nur vermittelst der Beziehung des Mannigfaltigen auf einen bestimmten Zweck, also nur durch einen Begriff erkannt werden. Hieraus allein schon erhellt, dass das Schöne, dessen Beurtheilung eine bloss formale Zweckmässigkeit, d. i. eine Zweckmässigkeit ohne Zweck zum Grunde hat, von der Vorstellung des Guten ganz unabhängig sei, weil das letztere eine objective Zweckmässigkeit, d. i. die Beziehung des Gegenstandes auf einen bestimmten Zweck voraussetzt.

Die objective Zweckmässigkeit ist entweder die äussere, d. i. die Nützlichkeit, oder die innere, d. i. die Vollkommenheit des Gegenstandes. Dass das Wolgefallen an einem Gegenstande, weshalb wir ihn

---

[1] Die Worte „(mit welcher das Gefühl der Rührung verbunden ist)“ sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

schön nennen, nicht auf der Vorstellung seiner Nützlichkeit beruhen könne, ist aus beiden vorigen Hauptstücken hinreichend zu ersehen; weil es alsdann nicht ein unmittelbares Wolgefallen an dem Gegenstande sein würde, welches letztere die wesentliche Bedingung des Urtheils über Schönheit ist. Aber eine objective innere Zweckmässigkeit d. i. Vollkommenheit kommt dem Prädicate der Schönheit schon näher, und ist daher auch von namhaften Philosophen, doch mit dem Beisatze, wenn sie verworren gedacht wird, für einerlei mit der Schönheit gehalten 45 worden. Es ist von der grössten Wichtigkeit, in einer Kritik des Geschmacks zu entscheiden, ob sich auch die Schönheit wirklich in den Begriff der Vollkommenheit auflösen lasse.

Die objective Zweckmässigkeit zu beurtheilen bedürfen wir jederzeit den Begriff eines Zwecks, und (wenn jene Zweckmässigkeit nicht eine äussere (Nützlichkeit), sondern eine innere sein soll) den Begriff eines inneren Zwecks, der den Grund der inneren Möglichkeit des Gegenstandes enthalte. So wie nun Zweck überhaupt dasjenige ist, dessen Begriff als der Grund der Möglichkeit des Gegenstandes selbst angesehen werden kann, so wird, um sich eine objective Zweckmässigkeit an einem Dinge vorzustellen, der Begriff von diesem, was es für ein Ding sein solle, vorangehen; und die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in demselben zu diesem Begriffe (welcher die Regel der Verbindung desselben an ihm giebt) ist die qualitative Vollkommenheit eines Dinges. Hiervon ist die quantitative als die Vollständigkeit eines jeden Dinges in seiner Art gänzlich unterschieden und ein blosser Grössenbegriff (der Allheit), bei welchem, was das Ding sein solle, schon zum voraus als bestimmt gedacht, und nur, ob alles dazu Erforderliche an ihm sei, gefragt wird. Das Formale in der Vorstellung eines Dinges, d. i. die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem (unbestimmt was es sein solle) giebt für sich ganz und gar keine objective Zweck- 46 mässigkeit zu erkennen; weil, da von diesem Einem als Zweck (was das Ding sein solle) abstrahirt wird, nichts als die subjective Zweckmässigkeit der Vorstellungen im Gemüthe des Anschauenden übrig bleibt, welche wol eine gewisse Zweckmässigkeit des Vorstellungszustandes im Subject, und in diesem eine Behaglichkeit desselben eine gegebene Form in die Einbildungskraft aufzufassen, aber keine Vollkommenheit irgend eines Objects, das hier durch keinen Begriff eines Zwecks gedacht wird,

angiebt. Wie z. B., wenn ich im Walde einen Rasenplatz antreffe, um welchen die Bäume im Cirkel stehen, und ich mir dabei nicht einen Zweck, nämlich dass er etwa zum ländlichen Tanze dienen solle, vorstelle, nicht der mindeste Begriff von Vollkommenheit durch die blosse Form gegeben wird. Eine formale objective Zweckmässigkeit aber ohne Zweck, d. i. die blosse Form einer Vollkommenheit (ohne alle Materie und Begriff von dem, womit zusammengestimmt wird, wenn es auch bloss die Idee einer Gesetzmässigkeit überhaupt wäre[1]) sich vorzustellen ist ein wahrer Widerspruch.

Nun ist das Geschmacksurtheil ein ästhetisches Urtheil, d. i. ein solches, was auf subjectiven Gründen beruht und dessen Bestimmungsgrund kein Begriff, mithin auch nicht der eines bestimmten Zwecks sein kann. Also wird durch die Schönheit als eine formale subjective Zweck-47 mässigkeit keineswegs eine Vollkommenheit des Gegenstandes als vorgeblich formale, gleichwol aber doch objective Zweckmässigkeit gedacht; und der Unterschied zwischen den Begriffen des Schönen und Guten, als ob beide nur der logischen Form nach unterschieden, die erste bloss ein verworrener, die zweite ein deutlicher Begriff der Vollkommenheit, sonst aber dem Inhalte und Ursprunge nach einerlei wären, ist nichtig; weil alsdann zwischen ihnen kein specifischer Unterschied, sondern ein Geschmacksurtheil ebenso wol ein Erkenntnissurtheil wäre, als das Urtheil, wodurch etwas für gut erklärt wird; so wie etwa der gemeine Mann, wenn er sagt, dass der Betrug unrecht sei, sein Urtheil auf verworrene, der Philosoph auf deutliche, im Grunde aber beide auf einerlei Vernunft-Principien gründen. Ich habe aber schon angeführt, dass ein ästhetisches Urtheil einzig in seiner Art sei und schlechterdings keine Erkenntniss (auch nicht eine verworrene) vom Object gebe, welches letztere nur durch ein logisches Urtheil geschieht; da jenes hingegen die Vorstellung, wodurch ein Object gegeben wird, lediglich auf das Subject bezieht, und keine Beschaffenheit des Gegenstandes, sondern nur die zweckmässige Form in der Bestimmung[2] der Vorstellungskräfte, die sich mit jenem beschäftigen, zu bemerken giebt. Das Urtheil heisst auch eben darum ästhetisch, weil der Bestimmungsgrund desselben kein Begriff,

[1] Die Worte „wenn es auch bloss die Idee einer Gesetzmässigkeit überhaupt wäre" sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

[2] Die Worte „in der Bestimmung" sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

sondern das Gefühl (des inneren Sinnes) jener Einhelligkeit im Spiele der Gemüthskräfte ist, sofern sie[1] nur empfunden werden kann. Dagegen wenn man verworrene Begriffe und das objective Urtheil, das sie 48 zum Grunde hat, ästhetisch nennen wollte, man einen Verstand haben würde, der sinnlich urtheilt, oder einen Sinn, der durch Begriffe seine Objecte vorstellte, welches beides sich widerspricht.[2] Das Vermögen der Begriffe, sie mögen verworren oder deutlich sein, ist der Verstand; und obgleich zum Geschmacksurtheil als ästhetischem Urtheile auch (wie zu allen Urtheilen) Verstand gehört, so gehört er zu demselben doch nicht als Vermögen der Erkenntniss eines Gegenstandes, sondern der Bestimmung desselben und seiner Vorstellung (ohne Begriff) nach dem Verhältniss derselben auf das Subject und dessen inneres Gefühl, und zwar sofern dieses Urtheil nach einer allgemeinen Regel möglich ist.

## §. 16.

### Das Geschmacksurtheil, wodurch ein Gegenstand unter der Bedingung eines bestimmten Begriffs für schön erklärt wird, ist nicht rein.

Es giebt zweierlei Arten von Schönheit: freie Schönheit (*pulchritudo vaga*), oder die bloss anhängende Schönheit (*pulchritudo adhaerens*). Die erstere setzt keinen Begriff von dem voraus, was der Gegenstand sein soll; die zweite setzt einen solchen und die Vollkommenheit des Gegenstandes nach demselben voraus. Die ersteren heissen (für sich bestehende) Schönheiten dieses oder jenes Dinges; die andere wird als einem Begriffe 49 anhängend (bedingte Schönheit) Objecten, die unter dem Begriffe eines besonderen Zwecks stehen, beigelegt.

Blumen sind freie Naturschönheiten. Was eine Blume für ein Ding sein soll, weiss ausser dem Botaniker schwerlich sonst jemand; und selbst dieser, der darin das Befruchtungsorgan der Pflanze erkennt, nimmt, wenn er darüber durch Geschmack urtheilt, auf diesen Naturzweck keine Rücksicht. Es wird also keine Vollkommenheit von irgend einer Art, keine innere Zweckmässigkeit, auf welche sich die Zusammensetzung des

---

[1] Statt „sofern sie" steht in der ersten Auflage „die".

[2] Die Worte „welches beides sich widerspricht" sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

Mannigfaltigen beziehe, diesem Urtheile zum Grunde gelegt. Viele Vögel (der Papagei, der Colibri, der Paradiesvogel), eine Menge Schalthiere des Meeres sind für sich Schönheiten, die gar keinem nach Begriffen in Ansehung seines Zwecks bestimmten Gegenstande zukommen, sondern frei und für sich gefallen. So bedeuten die Zeichnungen *à la grecque*, das Laubwerk zu Einfassungen oder auf Papiertapeten u. s. w. für sich nichts; sie stellen nichts vor, kein Object unter einem bestimmten Begriffe, und sind freie Schönheiten. Man kann auch das, was man in der Musik Phantasieen (ohne Thema) nennt, ja die ganze Musik ohne Text zu derselben Art zählen.

In der Beurtheilung einer freien Schönheit (der blossen Form nach) ist das Geschmacksurtheil rein. Es ist kein Begriff von irgend einem Zwecke, wozu das Mannigfaltige dem gegebenen Objecte dienen und 50 was dieses also vorstellen solle, vorausgesetzt, wodurch die Freiheit der Einbildungskraft, die in Beobachtung der Gestalt gleichsam spielt, nur eingeschränkt werden würde.

Allein die Schönheit eines Menschen (und unter dieser Art die eines Mannes oder Weibes oder Kindes), die Schönheit eines Pferdes, eines Gebäudes (als Kirche, Palast, Arsenal oder Gartenhaus) setzt einen Begriff vom Zwecke voraus, welcher bestimmt, was das Ding sein soll, mithin einen Begriff seiner Vollkommenheit, und ist also bloss adhärirende Schönheit. So wie nun die Verbindung des Angenehmen (der Empfindung) mit der Schönheit, die eigentlich nur die Form betrifft, die Reinigkeit des Geschmacksurtheils verhinderte, so thut die Verbindung des Guten (wozu nämlich das Mannigfaltige dem Dinge selbst nach seinem Zwecke gut ist) mit der Schönheit der Reinigkeit desselben Abbruch.

Man würde vieles unmittelbar in der Anschauung Gefallende an einem Gebäude anbringen können, wenn es nur nicht eine Kirche sein sollte, eine Gestalt mit allerlei Schnörkeln und leichten, doch regelmässigen Zügen, wie die Neuseeländer mit ihrem Tättowiren thun, verschönern können, wenn es nur nicht ein Mensch wäre; und dieser könnte viel feinere Züge und einen gefälligeren, sanfteren Umriss der Gesichtsbildung haben, wenn er nur nicht einen Mann, oder gar einen kriegerischen vorstellen sollte.

51 Nun ist das Wolgefallen an dem Mannigfaltigen in einem Dinge in Beziehung auf den inneren Zweck, der seine Möglichkeit bestimmt, auf einem

Begriffe gegründetes Wolgefallen; das an der Schönheit aber ist ein solches, welches keinen Begriff voraussetzt, sondern mit der Vorstellung, wodurch der Gegenstand gegeben (nicht wodurch er gedacht) wird, unmittelbar verbunden ist. Wenn nun das Geschmacksurtheil in Ansehung des letzteren vom Zwecke in dem ersteren als Vernunfturtheile abhängig gemacht und dadurch eingeschränkt wird, so ist jenes nicht mehr ein freies und reines Geschmacksurtheil.

Zwar gewinnt der Geschmack durch diese Verbindung des ästhetischen Wolgefallens mit dem intellectuellen darin, dass er fixirt wird, und zwar nicht allgemein ist, ihm aber doch in Ansehung gewisser zweckmässig bestimmter Objecte Regeln vorgeschrieben werden können. Diese sind aber alsdann auch keine Regeln des Geschmacks, sondern bloss der Vereinbarung des Geschmacks mit der Vernunft, d. i. des Schönen mit dem Guten, durch welche jenes zum Instrument der Absicht in Ansehung des letzteren brauchbar wird, um diejenige Gemüthsstimmung, die sich selbst erhält und von subjectiver allgemeiner Giltigkeit ist, derjenigen Denkungsart unterzulegen, die nur durch mühsamen Vorsatz erhalten werden kann, aber objectiv allgemeingiltig ist. Eigentlich aber gewinnt weder die Vollkommenheit durch die Schönheit noch 52 die Schönheit durch die Vollkommenheit; sondern weil es nicht vermieden werden kann, wenn wir die Vorstellung, wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird, mit dem Objecte (in Ansehung dessen, was es sein soll) durch einen Begriff vergleichen, sie zugleich mit der Empfindung im Subjecte zusammen zu halten, so gewinnt das gesammte Vermögen der Vorstellungskraft, wenn beide Gemüthszustände zusammenstimmen.

Ein Geschmacksurtheil würde in Ansehung eines Gegenstandes von bestimmtem inneren Zwecke nur alsdann rein sein, wenn der Urtheilende entweder von diesem Zwecke keinen Begriff hätte oder in seinem Urtheile davon abstrahirte. Aber alsdann würde dieser, ob er gleich ein richtiges Geschmacksurtheil fällte, indem er den Gegenstand als freie Schönheit beurtheilte, dennoch von dem anderen, welcher die Schönheit an ihm nur als anhängende Beschaffenheit betrachtet (auf den Zweck des Gegenstandes sieht), getadelt und eines falschen Geschmacks beschuldigt werden, obgleich beide in ihrer Art richtig urtheilen, der eine nach dem, was er vor den Sinnen, der andere nach dem, was er in Gedanken hat.

Durch diese Unterscheidung kann man manchen Zwist der Geschmacksrichter über Schönheit beilegen, indem man ihnen zeigt, dass der eine sich an die freie, der andere an die anhängende Schönheit halte, der erstere ein reines, der zweite ein angewandtes Geschmacksurtheil fälle.

53

## §. 17.
## Vom Ideale der Schönheit.

Es kann keine objective Geschmacksregel, welche durch Begriffe bestimmte was schön sei, geben. Denn alles Urtheil aus dieser Quelle ist ästhetisch, d. i. das Gefühl des Subjects, und kein Begriff eines Objects ist sein Bestimmungsgrund. Ein Princip des Geschmacks, welches das allgemeine Kriterium des Schönen durch bestimmte Begriffe angäbe, zu suchen, ist eine fruchtlose Bemühung, weil was gesucht wird unmöglich und an sich selbst widersprechend ist. Die allgemeine Mittheilbarkeit der Empfindung (des Wolgefallens oder Missfallens), und zwar eine solche, die ohne Begriff stattfindet, die Einhelligkeit, so viel wie möglich, aller Zeiten und Völker in Ansehung dieses Gefühls in der Vorstellung gewisser Gegenstände ist das empirische, wiewol schwache und kaum zur Vermuthung zureichende Kriterium der Abstammung eines so durch Beispiele bewährten Geschmacks von dem tief verborgenen, allen Menschen gemeinschaftlichen Grunde der Einhelligkeit in Beurtheilung der Formen, unter denen ihnen Gegenstände gegeben werden.

Daher sieht man einige Producte des Geschmacks als exemplarisch an, nicht als ob Geschmack könne erworben werden, indem er anderen nachahmt. Denn der Geschmack muss ein selbsteigenes Vermögen sein; wer aber ein Muster nachahmt, zeigt sofern als er es trifft zwar Geschicklichkeit, aber nur Geschmack, sofern er dieses Muster selbst beurtheilen kann.* Hieraus folgt aber, dass das höchste Muster, das Ur-

54

* Muster des Geschmacks in Ansehung der redenden Künste müssen in einer todten und gelehrten Sprache abgefasst sein; das erste, um nicht die Veränderung erdulden zu müssen, welche die lebenden Sprachen unvermeidlicher Weise trifft, dass edle Ausdrücke platt, gewöhnliche veraltet und neugeschaffene in einen nur kurz dauernden Umlauf gebracht werden, das zweite, damit sie eine Grammatik habe, welche keinem muthwilligen Wechsel der Mode unterworfen sei, sondern ihre unveränderliche Regel hat.

bild des Geschmacks eine blosse Idee sei, die jeder in sich selbst hervorbringen muss, und wonach er alles, was Object des Geschmacks, was Beispiel der Beurtheilung durch Geschmack sei, und selbst den Geschmack von jedermann beurtheilen muss. Idee bedeutet eigentlich einen Vernunftbegriff, und Ideal die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens. Daher kann jenes Urbild des Geschmacks, welches freilich auf der unbestimmten Idee der Vernunft von einem Maximum beruht, aber doch nicht durch Begriffe, sondern nur in einzelner Darstellung kann vorgestellt werden, besser das Ideal des Schönen genannt werden, dergleichen wir, wenn wir gleich nicht im Besitze desselben sind, doch in uns hervorzubringen streben. Es wird aber bloss ein Ideal der Einbildungskraft sein, eben darum, weil es nicht auf Begriffen, sondern auf der Darstellung beruht; das Vermögen der Dar- 55 stellung aber ist die Einbildungskraft. — Wie gelangen wir nun zu einem solchen Ideale der Schönheit? *A priori* oder empirisch? Imgleichen: welche Gattung des Schönen ist eines Ideals fähig?

Zuerst ist wol zu bemerken, dass die Schönheit, zu welcher ein Ideal gesucht werden soll, keine vage, sondern durch einen Begriff von objectiver Zweckmässigkeit fixirte Schönheit sein, folglich keinem Objecte eines ganz reinen, sondern zum Theil intellectuirten Geschmacksurtheils angehören müsse. D. i. in welcher Art von Gründen der Beurtheilung ein Ideal stattfinden soll, da muss irgend eine Idee der Vernunft nach bestimmten Begriffen zum Grunde liegen, die *a priori* den Zweck bestimmt, worauf die innere Möglichkeit des Gegenstandes beruht. Ein Ideal schöner Blumen, eines schönen Ameublements, einer schönen Aussicht lässt sich nicht denken. Aber auch von einer bestimmten Zwecken anhängenden Schönheit, z. B. einem schönen Wohnhause, einem schönen Baume, schönen Garten u. s. w. lässt sich kein Ideal vorstellen; vermuthlich weil diese Zwecke durch ihren Begriff nicht genug bestimmt und fixirt sind, folglich die Zweckmässigkeit beinahe so frei ist, als bei der vagen Schönheit. Nur das, was den Zweck seiner Existenz in sich selbst hat, der Mensch, der sich durch Vernunft seine Zwecke selbst bestimmen oder, wo er sie von der äusseren Wahrnehmung hernehmen muss, doch mit wesentlichen und allgemeinen Zwecken zu- 56 sammenhalten, und die Zusammenstimmung mit jenen alsdann auch ästhetisch beurtheilen kann: dieser Mensch ist also eines Ideals der

Schönheit, so wie die Menschheit in seiner Person als Intelligenz des Ideals der Vollkommenheit unter allen Gegenständen in der Welt allein fähig.

Hierzu gehören aber zwei Stücke, erstlich die ästhetische Normalidee, welche eine einzelne Anschauung (der Einbildungskraft) ist, die das Richtmass seiner Beurtheilung als eines zu einer besonderen Thierspecies gehörigen Dinges vorstellt; zweitens die Vernunftidee, welche die Zwecke der Menschheit, sofern sie nicht sinnlich vorgestellt werden können, zum Princip der Beurtheilung seiner Gestalt macht, durch welche als ihre Wirkung in der Erscheinung sich jene offenbaren. Die Normalidee muss ihre Elemente zur Gestalt eines Thiers von besonderer Gattung aus der Erfahrung nehmen; aber die grösste Zweckmässigkeit in der Construction der Gestalt, die zum allgemeinen Richtmass der ästhetischen Beurtheilung jedes einzelnen dieser Species tauglich wäre, das Bild, was gleichsam absichtlich der Technik der Natur zum Grunde gelegen hat, dem nur die Gattung im ganzen, aber kein einzelnes abgesondert adäquat ist, liegt doch bloss in der Idee des Beurtheilenden, welche aber mit ihren Proportionen als ästhetische Idee in einem Musterbilde völlig *in concreto* dargestellt werden kann. Um wie dieses zugehe 57 einigermassen begreiflich zu machen (denn wer kann der Natur ihr Geheimniss gänzlich ablocken?), wollen wir eine psychologische Erklärung versuchen.

Es ist anzumerken, dass auf eine uns gänzlich unbegreifliche Art die Einbildungskraft nicht allein die Zeichen für Begriffe gelegentlich, selbst von langer Zeit her zurückzurufen, sondern auch das Bild und die Gestalt des Gegenstandes aus einer unaussprechlichen Zahl von Gegenständen verschiedener Arten oder auch einer und derselben Art zu reproduciren, ja auch, wenn das Gemüth es auf Vergleichungen anlegt, allem Vermuthen nach wirklich, wenngleich nicht hinreichend zum Bewusstsein, ein Bild gleichsam auf das andere fallen zu lassen, und durch die Congruenz der mehreren von derselben Art ein mittleres herauszubekommen wisse, welches allen zum gemeinschaftlichen Masse dient. Jemand hat tausend erwachsene Mannspersonen gesehen. Will er nun über die vergleichungsweise zu schätzende Normalgrösse urtheilen, so lässt (meiner Meinung nach) die Einbildungskraft eine grosse Zahl der Bilder (vielleicht alle jene tausend) auf einander fallen; und wenn es mir erlaubt ist, hierbei

die Analogie der optischen Darstellung anzuwenden, in dem Raum, wo die meisten sich vereinigen, und innerhalb des Umrisses, wo der Platz mit der am stärksten aufgetragenen Farbe illuminirt ist, da wird die mittlere Grösse kenntlich, die sowol der Höhe als Breite nach von den äussersten Grenzen der grössten und kleinsten Staturen gleich weit 55 entfernt ist; und dies ist die Statur für einen schönen Mann. (Man könnte ebendasselbe mechanisch herausbekommen, wenn man alle tausend mässe, ihre Höhen unter sich und Breiten (und Dicken) für sich zusammen addirte, und die Summe durch tausend dividirte. Allein die Einbildungskraft thut eben dieses durch einen dynamischen Effect, der aus der vielfältigen Auffassung solcher Gestalten auf das Organ des inneren Sinnes entspringt.) Wenn nun auf ähnliche Art für diesen mittleren Mann der mittlere Kopf, für diesen die mittlere Nase u. s. w. gesucht wird, so liegt diese Gestalt der Normalidee des schönen Mannes in dem Lande, wo diese Vergleichung angestellt wird, zum Grunde; daher ein Neger nothwendig unter diesen empirischen Bedingungen eine andere Normalidee der Schönheit der Gestalt haben muss, als ein Weisser, der Chinese eine andere als der Europäer.[1] Mit dem Muster eines schönen Pferdes oder Hundes (von gewisser Rasse) würde es ebenso gehen. — Diese Normalidee ist nicht aus von der Erfahrung hergenommenen Proportionen als bestimmten Regeln abgeleitet, sondern nach ihr werden allererst Regeln der Beurtheilung möglich. Sie ist das zwischen allen einzelnen, auf mancherlei Weise verschiedenen Anschauungen der Individuen schwebende Bild für die ganze Gattung, welches die Natur zum Urbilde ihren Erzeugungen in derselben Species unterlegte, aber in keinem Einzelnen völlig erreicht zu haben scheint. Sie ist keineswegs 59 das ganze[2] Urbild der Schönheit in dieser Gattung, sondern nur die Form, welche die unnachlässliche Bedingung aller Schönheit ausmacht, mithin bloss die Richtigkeit in Darstellung der Gattung. Sie ist, wie man POLYKLETS berühmten Doryphorus nannte, die Regel (eben dazu

---

[1] Statt der Worte „so liegt . . . Europäer" steht in der ersten Auflage „so ist diese Gestalt das Ideal des schönen Mannes in dem Lande, da diese Vergleichung angestellt wird; daher ein Neger nothwendig ein anderes Ideal der Schönheit der Gestalt haben muss, als ein Weisser, der Chinese ein anderes als der Europäer." In dem Druckfehlerverzeichniss derselben fordert Kant nur „Normalidee" für „Ideal".

[2] Das Wort „ganze" ist ein Zusatz der zweiten Auflage.

konnte auch MYRONS Kuh in ihrer Gattung gebraucht werden). Sie kann eben darum auch nichts specifisch Charakteristisches enthalten; denn sonst wäre sie nicht Normalidee für die Gattung. Ihre Darstellung gefällt auch nicht durch Schönheit, sondern bloss weil sie keiner Bedingung, unter welcher allein ein Ding dieser Gattung schön sein kann, widerspricht. Die Darstellung ist bloss schulgerecht.*

Von der Normalidee des Schönen ist doch noch das Ideal desselben unterschieden, welches man lediglich an der menschlichen Gestalt aus schon angeführten Gründen erwarten darf. An dieser nun besteht das Ideal in dem Ausdrucke des Sittlichen, ohne welches der
60 Gegenstand nicht allgemein, und dazu positiv (nicht bloss negativ in einer schulgerechten Darstellung) gefallen würde. Der sichtbare Ausdruck sittlicher Ideen, die den Menschen innerlich beherrschen, kann zwar nur aus der Erfahrung genommen werden; aber ihre Verbindung mit allem dem, was unsere Vernunft mit dem sittlich Guten in der Idee der höchsten Zweckmässigkeit verknüpft, die Seelengüte oder Reinigkeit oder Stärke oder Ruhe u. s. w. in körperlicher Aeusserung (als Wirkung des Inneren) gleichsam sichtbar zu machen, dazu gehören reine Ideen der Vernunft und grosse Macht der Einbildungskraft in demjenigen vereinigt, welcher sie nur beurtheilen, viel mehr noch, wer sie darstellen will. Die Richtigkeit eines solchen Ideals der Schönheit beweist sich darin, dass es keinem Sinnenreiz sich in das Wolgefallen an seinem Objecte zu mischen erlaubt, und dennoch ein grosses Interesse daran nehmen lässt; welches dann beweist, dass die Beurtheilung nach einem solchen Massstabe nie-

* Man wird finden, dass ein vollkommen regelmässiges Gesicht, welches der Maler ihm zum Modell zu sitzen bitten möchte, gemeiniglich nichts sagt, weil es nichts Charakteristisches enthält, also mehr die Idee der Gattung als das Specifische einer Person ausdrückt. Das Charakteristische von dieser Art, was übertrieben ist, d. i. welches der Normalidee (der Zweckmässigkeit der Gattung) selbst Abbruch thut, heisst Carricatur. Auch zeigt die Erfahrung, dass jene ganz regelmässigen Gesichter im Inneren gemeiniglich auch nur einen mittelmässigen Menschen verrathen; vermuthlich (wenn angenommen werden darf, dass die Natur im Aeusseren die Proportionen des Inneren ausdrücke) deswegen weil, wenn keine von den Gemüthsanlagen über diejenige Proportion hervorstechend ist, die erfordert wird, bloss einen fehlerfreien Menschen auszumachen, nichts von dem, was man Genie nennt, erwartet werden darf, in welchem die Natur von ihren gewöhnlichen Verhältnissen der Gemüthskräfte zum Vortheil einer einzigen abzugehen scheint.

mals rein ästhetisch sein könne, und die Beurtheilung nach einem Ideale 61 der Schönheit kein blosses Urtheil des Geschmacks sei.

### Aus diesem dritten Moment geschlossene Erklärung des Schönen.

Schönheit ist Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird.*

## Viertes Moment 62

## des Geschmacksurtheils, nach der Modalität des Wolgefallens an den Gegenständen.

### §. 18.

### Was die Modalität eines Geschmacksurtheils sei.

Von einer jeden Vorstellung kann ich sagen, wenigstens es sei möglich, dass sie (als Erkenntniss) mit einer Lust verbunden sei. Von dem, was ich angenehm nenne, sage ich, dass es in mir wirklich Lust bewirke. Vom Schönen aber denkt man sich, dass es eine nothwendige Beziehung auf das Wolgefallen habe. Diese Nothwendigkeit nun ist von besonderer Art: nicht eine theoretische, objective Nothwendigkeit, wo *a priori* erkannt werden kann, dass jedermann dieses Wolgefallen an dem von mir schön genannten Gegenstande fühlen werde; auch nicht eine praktische, wo durch Begriffe eines reinen Vernunftwillens, welcher freihandelnden Wesen zur Regel dient, dieses Wolgefallen die nothwendige Folge eines objectiven Gesetzes ist, und nichts anderes bedeutet, als

---

* Man könnte wider diese Erklärung als Instanz anführen, dass es Dinge giebt, an denen man eine zweckmässige Form sieht, ohne an ihnen einen Zweck zu erkennen, z. B. die öfter aus alten Grabhügeln gezogenen, mit einem Loche als zu einem Hefte versehenen steinernen Geräthe, die, ob sie zwar in ihrer Gestalt deutlich eine Zweckmässigkeit verrathen, für die man den Zweck nicht kennt, darum gleichwol nicht für schön erklärt werden. Allein dass man sie für ein Kunstwerk ansieht, ist schon genug, um gestehen zu müssen, dass man ihre Figur auf irgend eine Absicht und einen bestimmten Zweck bezieht. Daher auch gar kein unmittelbares Wolgefallen an ihrer Anschauung. Eine Blume hingegen, z. B. eine Tulpe wird für schön gehalten, weil eine gewisse Zweckmässigkeit, die so, wie wir sie beurtheilen, auf gar keinen Zweck bezogen wird, in ihrer Wahrnehmung angetroffen wird.

dass man schlechterdings (ohne weitere Absicht) auf gewisse Art handeln solle. Sondern sie kann als Nothwendigkeit, die in einem ästhetischen Urtheile gedacht wird, nur exemplarisch genannt werden, d. i. eine 63 Nothwendigkeit der Beistimmung aller zu einem Urtheil, was wie ein Beispiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann, angesehen wird. Da ein ästhetisches Urtheil kein objectives und Erkenntnissurtheil ist, so kann diese Nothwendigkeit nicht aus bestimmten Begriffen abgeleitet werden, und ist also nicht apodiktisch. Viel weniger kann sie aus der Allgemeinheit der Erfahrung (von einer durchgängigen Einhelligkeit der Urtheile über die Schönheit eines gewissen Gegenstandes) geschlossen werden. Denn nicht allein, dass die Erfahrung hierzu schwerlich hinreichend viele Belege schaffen würde, so lässt sich auf empirische Urtheile kein Begriff der Nothwendigkeit dieser Urtheile gründen.

## §. 19.

## Die subjective Nothwendigkeit, die wir dem Geschmacksurtheile beilegen, ist bedingt.

Das Geschmacksurtheil sinnt jedermann Beistimmung an; und wer etwas für schön erklärt, will, dass jedermann dem vorliegenden Gegenstande Beifall geben und ihn gleichfalls für schön erklären solle. Das Sollen im ästhetischen Urtheile wird also selbst nach allen *datis*, die zur Beurtheilung erfordert werden, doch nur bedingt ausgesprochen. Man wirbt um jedes anderen Beistimmung, weil man dazu einen Grund hat, der allen gemein ist; auf welche Beistimmung man auch rechnen 64 könnte, wenn man nur immer sicher wäre, dass der Fall unter jenen Grund als Regel des Beifalls richtig subsumirt wäre.

## §. 20.

## Die Bedingung der Nothwendigkeit, die ein Geschmacksurtheil vorgiebt, ist die Idee eines Gemeinsinnes.

Wenn Geschmacksurtheile (gleich den Erkenntnissurtheilen) ein bestimmtes objectives Princip hätten, so würde der, welcher sie nach dem letzteren fällt, auf unbedingte Nothwendigkeit seines Urtheils Anspruch machen. Wären sie ohne alles Princip, wie die des blossen Sinnen-

geschmacks, so würde man sich gar keine Nothwendigkeit derselben in die Gedanken kommen lassen. Also müssen sie ein subjectives Princip haben, welches nur durch Gefühl und nicht durch Begriffe, doch aber allgemeingiltig bestimme was gefalle oder missfalle. Ein solches Princip aber könnte nur als ein Gemeinsinn angesehen werden, welcher vom gemeinen Verstande, den man bisweilen auch Gemeinsinn (*sensus communis*) nennt, wesentlich unterschieden ist, indem letzterer nicht nach Gefühl, sondern jederzeit nach Begriffen, wiewol gemeiniglich nur als nach dunkel vorgestellten Principien urtheilt.

Also nur unter der Voraussetzung, dass es einen Gemeinsinn gebe (wodurch wir aber keinen äusseren Sinn, sondern die Wirkung aus dem freien Spiel unserer Erkenntnisskräfte verstehen), nur unter Voraus- 65 setzung, sage ich, eines solchen Gemeinsinns kann das Geschmacksurtheil gefällt werden.

## §. 21.

### Ob man mit Grunde einen Gemeinsinn voraussetzen könne.

Erkenntnisse und Urtheile müssen sich sammt der Ueberzeugung, die sie begleitet, allgemein mittheilen lassen; denn sonst käme ihnen keine Uebereinstimmung mit dem Object zu, sie wären insgesammt ein bloss subjectives Spiel der Vorstellungskräfte, gerade so wie es der Skepticismus verlangt. Sollen sich aber Erkenntnisse mittheilen lassen, so muss sich auch der Gemüthszustand, d. i. die Stimmung der Erkenntnisskräfte zu einer Erkenntniss überhaupt, und zwar diejenige Proportion, welche sich für eine Vorstellung (wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird) gebührt, um daraus Erkenntniss zu machen, allgemein mittheilen lassen, weil ohne diese als subjective Bedingung des Erkennens die Erkenntniss als Wirkung nicht entspringen könnte. Dieses geschieht auch wirklich jederzeit, wenn ein gegebener Gegenstand vermittelst der Sinne die Einbildungskraft zur Zusammensetzung des Mannigfaltigen, diese aber den Verstand zur Einheit derselben in Begriffen in Thätigkeit bringt. Aber diese Stimmung der Erkenntnisskräfte hat nach Verschiedenheit der Objecte, die gegeben werden, eine verschiedene Proportion. Gleichwol aber 66 muss es eine geben, in welcher dieses innere Verhältniss zur Belebung (einer durch die andere) die zuträglichste für beide Gemüthskräfte in

Absicht auf Erkenntniss (gegebener Gegenstände) überhaupt ist; und diese Stimmung kann nicht anders als durch das Gefühl (nicht nach Begriffen) bestimmt werden. Da sich nun diese Stimmung selbst muss allgemein mittheilen lassen, mithin auch das Gefühl derselben (bei einer gegebenen Vorstellung), die allgemeine Mittheilbarkeit eines Gefühls aber einen Gemeinsinn voraussetzt, so wird dieser mit Grund angenommen werden können, und zwar ohne sich desfalls auf psychologische Beobachtungen zu fussen, sondern als die nothwendige Bedingung der allgemeinen Mittheilbarkeit unserer Erkenntniss, welche in jeder Logik und jedem Princip der Erkenntnisse, das nicht skeptisch ist, vorausgesetzt werden muss.

## § 22.

### Die Nothwendigkeit der allgemeinen Beistimmung, die in einem Geschmacksurtheil gedacht ist, ist eine subjective Nothwendigkeit, die unter der Voraussetzung eines Gemeinsinns als objectiv vorgestellt wird.

In allen Urtheilen, wodurch wir etwas für schön erklären, verstatten 67 wir keinem anderer Meinung zu sein, ohne gleichwol unser Urtheil auf Begriffe, sondern nur auf unser Gefühl zu gründen, welches wir also nicht als Privatgefühl, sondern als ein gemeinschaftliches zum Grunde legen. Nun kann dieser Gemeinsinn zu diesem Behuf nicht auf die Erfahrung gegründet werden, denn er will zu Urtheilen berechtigen, die ein Sollen enthalten; er sagt nicht, dass jedermann mit unserem Urtheile übereinstimmen werde, sondern damit zusammenstimmen solle. Also ist der Gemeinsinn, von dessen Urtheil ich mein Geschmacksurtheil hier als ein Beispiel angebe, und weswegen ich ihm exemplarische Giltigkeit beilege, eine blosse idealische Norm, unter deren Voraussetzung man ein Urtheil, welches mit ihr zusammenstimmte, und das in demselben ausgedrückte Wolgefallen an einem Object für jedermann mit Recht zur Regel machen könnte; weil zwar das Princip nur subjectiv ist, dennoch aber, für subjectiv allgemein (eine jedermann nothwendige Idee) angenommen, was die Einhelligkeit verschiedener Urtheilenden betrifft, gleich einem objectiven allgemeine Beistimmung fordern könnte, wenn man nur sicher wäre, darunter richtig subsumirt zu haben.

Diese unbestimmte Norm eines Gemeinsinns wird von uns wirklich vorausgesetzt; das beweist unsere Anmassung Geschmacksurtheile zu fällen. Ob es in der That einen solchen Gemeinsinn als constitutives Princip der Möglichkeit der Erfahrung gebe, oder ein noch höheres Princip der Vernunft es uns nur zum regulativen Princip mache, aller- 68 erst einen Gemeinsinn zu höheren Zwecken in uns hervorzubringen; ob also Geschmack ein ursprüngliches und natürliches oder nur die Idee von einem noch zu erwerbenden und künstlichen Vermögen sei, so dass ein Geschmacksurtheil mit seiner Zumuthung einer allgemeinen Beistimmung in der That nur eine Vernunftforderung sei, eine solche Einhelligkeit der Sinnesart hervorzubringen, und das Sollen, d. i. die objective Nothwendigkeit des Zusammenfliessens des Gefühls von jedermann mit jedes seinem besonderen nur die Möglichkeit hierin einträchtig zu werden bedeute, und das Geschmacksurtheil nur von Anwendung dieses Princips ein Beispiel aufstelle: das wollen und können wir hier noch nicht untersuchen, sondern haben für jetzt nur das Geschmacksvermögen in seine Elemente aufzulösen, um sie zuletzt in der Idee eines Gemeinsinns zu vereinigen.

### Aus dem vierten Moment gefolgerte Erklärung des Schönen.

Schön ist, was ohne Begriff als Gegenstand eines nothwendigen Wolgefallens erkannt wird.

---

## Allgemeine Anmerkung zum ersten Abschnitte der Analytik.

Wenn man das Resultat aus den obigen Zergliederungen zieht, so findet sich, dass alles auf den Begriff des Geschmacks hinauslaufe, dass er ein Beurtheilungsvermögen eines Gegenstandes in Beziehung auf die 69 freie Gesetzmässigkeit der Einbildungskraft sei. Wenn nun im Geschmacksurtheile die Einbildungskraft in ihrer Freiheit betrachtet werden muss, so wird sie erstlich nicht reproductiv, wie sie den Associationsgesetzen unterworfen ist, sondern als productiv und selbstthätig (als Urheberin willkürlicher Formen möglicher Anschauungen) angenommen; und ob sie zwar bei der Auffassung eines gegebenen Gegenstandes der

Sinne an eine bestimmte Form dieses Objects gebunden ist und sofern kein freies Spiel (wie im Dichten) hat, so lässt sich doch noch wol begreifen, dass der Gegenstand ihr gerade eine solche Form an die Hand geben könne, die eine Zusammensetzung des Mannigfaltigen enthält, wie sie die Einbildungskraft, wenn sie sich selbst frei überlassen wäre, in Einstimmung mit der Verstandesgesetzmässigkeit überhaupt entwerfen würde. Allein dass die Einbildungskraft frei, und doch von selbst gesetzmässig sei, d. i. dass sie eine Autonomie bei sich führe, ist ein Widerspruch. Der Verstand allein giebt das Gesetz. Wenn aber die Einbildungskraft nach einem bestimmten Gesetze zu verfahren genöthigt wird, so wird ihr Product der Form nach durch Begriffe bestimmt, wie es sein soll; aber alsdann ist das Wolgefallen, wie oben gezeigt, nicht das am Schönen, sondern am Guten (der Vollkommenheit, allenfalls bloss der formalen), und das Urtheil ist kein Urtheil durch Geschmack. Es wird also eine Gesetzmässigkeit ohne Gesetz, und eine subjective Uebereinstimmung der Einbildungskraft mit dem Verstande ohne eine objective, da die Vorstellung auf einen bestimmten Begriff von einem Gegenstande bezogen wird, mit der freien Gesetzmässigkeit des Verstandes (welche auch Zweckmässigkeit ohne Zweck genannt worden) und mit der Eigenthümlichkeit eines Geschmacksurtheils allein zusammen bestehen können.

70 Nun werden geometrisch regelmässige Gestalten, eine Zirkelfigur, ein Quadrat, ein Würfel u. s. w. von Kritikern des Geschmacks gemeiniglich als die einfachsten und unzweifelhaftesten Beispiele der Schönheit angeführt; und dennoch werden sie eben darum regelmässig genannt, weil man sie nicht anders vorstellen kann als so, dass sie für blosse Darstellungen eines bestimmten Begriffs, der jener Gestalt die Regel vorschreibt (nach der sie allein möglich ist), angesehen werden. Eines von beiden muss also irrig sein: entweder jenes Urtheil der Kritiker, gedachten Gestalten Schönheit beizulegen, oder das unsrige, welches Zweckmässigkeit ohne Begriff zur Schönheit nöthig findet.

Niemand wird leichtlich einen Menschen von Geschmack dazu nöthig finden, um an einer Zirkelgestalt mehr Wolgefallen als an einem kritzlichen Umrisse, an einem gleichseitigen und gleicheckigen Viereck mehr als an einem schiefen ungleichseitigen, gleichsam verkrüppelten zu finden; denn dazu gehört nur gemeiner Verstand und gar kein Geschmack. Wo eine Absicht, z. B. die Grösse eines Platzes zu beurtheilen oder das

Verhältniss der Theile zu einander und zum Ganzen in einer Eintheilung fasslich zu machen wahrgenommen wird, da sind regelmässige Gestalten, und zwar die von der einfachsten Art nöthig, und das Wolgefallen ruht nicht unmittelbar auf dem Anblicke der Gestalt, sondern der Brauchbarkeit derselben zu allerlei möglicher Absicht. Ein Zimmer, dessen Wände schiefe Winkel machen, ein Gartenplatz von solcher Art, selbst alle Verletzung der Symmetrie sowol in der Gestalt der Thiere (z. B. einäugig zu sein) als der Gebäude oder der Blumenstücke missfällt, weil es zweckwidrig ist, nicht allein praktisch in Ansehung eines bestimmten Gebrauchs dieser Dinge, sondern auch für die Beurtheilung in allerlei möglicher Absicht; welches der Fall im Geschmacksurtheile nicht ist, welches, wenn 71 es rein ist, Wolgefallen oder Missfallen ohne Rücksicht auf den Gebrauch oder einen Zweck mit der blossen **Betrachtung** des Gegenstandes unmittelbar verbindet.

Die Regelmässigkeit, die zum Begriffe von einem Gegenstande führt, ist zwar die unentbehrliche Bedingung (*conditio sine qua non*), den Gegenstand in eine einzige Vorstellung zu fassen und das Mannigfaltige in der Form desselben zu bestimmen. Diese Bestimmung ist ein Zweck in Ansehung der Erkenntniss, und in Beziehung auf diese ist sie auch jederzeit mit Wolgefallen (welches die Bewirkung einer jeden, auch bloss problematischen Absicht begleitet) verbunden. Es ist aber alsdann bloss die Billigung der Auflösung, die einer Aufgabe Genüge thut, und nicht eine freie und unbestimmt zweckmässige Unterhaltung der Gemüthskräfte mit dem, was wir schön nennen, und wobei der Verstand der Einbildungskraft, und nicht diese jenem zu Diensten ist.

An einem Dinge, das nur durch eine Absicht möglich ist, einem Gebäude, selbst einem Thier muss die Regelmässigkeit, die in der Symmetrie besteht, die Einheit der Anschauung ausdrücken, welche den Begriff des Zwecks begleitet, und gehört mit zur Erkenntniss. Aber wo nur ein freies Spiel der Vorstellungskräfte (doch unter der Bedingung, dass der Verstand dabei keinen Anstoss leide) unterhalten werden soll, in Lustgärten, Stubenverzierung, allerlei geschmackvollem Geräthe u. dgl. wird die Regelmässigkeit, die sich als Zwang ankündigt, so viel wie möglich vermieden; daher der englische Geschmack in Gärten, der Barockgeschmack an Möbeln die Freiheit der Einbildungskraft wol eher bis zur Annäherung zum Grotesken treibt, und in diese Absonderung von

72 allem Zwange der Regel eben den Fall setzt, wo der Geschmack in Entwürfen der Einbildungskraft seine grösste Vollkommenheit zeigen kann.

Alles steif Regelmässige (was der mathematischen Regelmässigkeit nahe kommt) hat das Geschmackwidrige an sich, dass es keine lange Unterhaltung mit der Betrachtung desselben gewährt, sondern, sofern es nicht ausdrücklich die Erkenntniss oder einen bestimmten praktischen Zweck zur Absicht hat, lange Weile macht. Dagegen ist das, womit Einbildungskraft ungesucht und zweckmässig spielen kann, uns jederzeit neu, und man wird seines Anblicks nicht überdrüssig. MARSDEN in seiner Beschreibung von Sumatra macht die Anmerkung, dass die freien Schönheiten der Natur den Zuschauer daselbst überall umgeben und daher wenig Anziehendes mehr für ihn haben, dagegen ein Pfeffergarten, wo die Stangen, an denen sich dieses Gewächs rankt, in Parallellinien Alleen zwischen sich bilden, wenn er ihn mitten in einem Walde antraf, für ihn viel Reiz hatte; und schliesst daraus, dass wilde, dem Anscheine nach regellose Schönheit nur dem zur Abwechselung gefalle, der sich an der regelmässigen satt gesehen hat. Allein er durfte nur den Versuch machen, sich einen Tag bei seinem Pfeffergarten aufzuhalten, um inne zu werden, dass, wenn der Verstand durch die Regelmässigkeit sich in die Stimmung zur Ordnung, die er allerwärts bedarf, versetzt hat, ihn der Gegenstand nicht länger unterhalte, vielmehr der Einbildungskraft einen lästigen Zwang anthue, wogegen die dort an Mannigfaltigkeiten bis zur Ueppigkeit verschwenderische Natur, die keinem Zwange künstlicher Regeln unterworfen ist, seinem Geschmacke für beständig Nahrung geben könne. — Selbst der Gesang der Vögel, den wir unter keine musikalische Regel bringen können, scheint mehr Freiheit und darum mehr für den Geschmack zu enthalten, als selbst ein menschlicher Gesang, der nach allen 73 Regeln der Tonkunst geführt wird, weil man des letzteren, wenn er oft und lange Zeit wiederholt wird, weit eher überdrüssig wird. Allein hier vertauschen wir vermuthlich unsere Theilnehmung an der Lustigkeit eines kleinen beliebten Thierchens mit der Schönheit seines Gesanges, der, wenn er vom Menschen (wie dies mit dem Schlagen der Nachtigall bisweilen geschieht) ganz genau nachgeahmt wird, unserem Ohre ganz geschmacklos zu sein dünkt.

Noch sind schöne Gegenstände von schönen Aussichten auf Gegenstände (die öfter der Entfernung wegen nicht mehr deutlich erkannt

werden können) zu unterscheiden. In den letzteren scheint der Geschmack nicht sowol an dem, was die Einbildungskraft in diesem Felde auffasst, als vielmehr an dem, was sie hierbei zu dichten Anlass bekommt, d. i. an den eigentlichen Phantasieen, womit sich das Gemüth unterhält, während es durch die Mannigfaltigkeit, auf die das Auge stösst, continuirlich erweckt wird, zu haften; so wie etwa bei dem Anblick der veränderlichen Gestalten eines Kaminfeuers oder eines rieselnden Baches, welche beide keine Schönheiten sind, aber doch für die Einbildungskraft einen Reiz bei sich führen, weil sie ihr freies Spiel unterhalten.

---

74

## Zweites Buch.

# Analytik des Erhabenen.

### §. 23.

### Uebergang von dem Beurtheilungsvermögen des Schönen zu dem des Erhabenen.

Das Schöne kommt darin mit dem Erhabenen überein, dass beides für sich selbst gefällt. Ferner darin, dass beides kein Sinnen- noch ein logisch bestimmendes, sondern ein Reflexionsurtheil voraussetzt, folglich das Wolgefallen nicht an einer Empfindung wie die des Angenehmen, noch an einem bestimmten Begriffe wie das Wolgefallen am Guten hängt, gleichwol aber doch auf Begriffe, obzwar unbestimmt welche, bezogen wird, mithin das Wolgefallen an die blosse Darstellung oder das Vermögen derselben geknüpft ist, wodurch das Vermögen der Darstellung oder die Einbildungskraft bei einer gegebenen Anschauung mit dem *Vermögen der Begriffe* des Verstandes oder der Vernunft als Beförderung der letzteren in Einstimmung betrachtet wird. Daher sind auch beiderlei Urtheile *einzelne*, und doch sich für allgemeingiltig in Ansehung jedes Subjects ankündigende Urtheile, ob sie zwar bloss auf das Gefühl der Lust und auf keine Erkenntniss des Gegenstandes Anspruch machen.

75 Allein es sind auch namhafte Unterschiede zwischen beiden in die Augen fallend. Das Schöne der Natur betrifft die Form des Gegenstandes, die in der Begrenzung besteht; das Erhabene ist dagegen auch an einem formlosen Gegenstande zu finden, sofern *Unbegrenztheit* an ihm oder durch dessen Veranlassung vorgestellt, und doch Totalität derselben hinzugedacht wird, so dass das Schöne für die Darstellung eines unbestimmten Verstandesbegriffs, das Erhabene aber eines dergleichen

Vernunftbegriffs genommen zu werden scheint. Also ist das Wolgefallen dort mit der Vorstellung der **Qualität**, hier aber der **Quantität** verbunden. Auch ist das letztere der Art nach von dem ersteren Wolgefallen gar sehr unterschieden, indem dieses (das Schöne) direct ein Gefühl der Beförderung des Lebens bei sich führt, und daher mit Reizen und einer spielenden Einbildungskraft vereinbar ist; jenes aber (das Gefühl des Erhabenen) eine Lust ist, welche nur indirect entspringt, nämlich so, dass sie durch das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte und darauf sogleich folgenden desto stärkeren Ergiessung derselben erzeugt wird, mithin als Rührung kein Spiel, sondern Ernst in der Beschäftigung der Einbildungskraft zu sein scheint. Daher es auch mit Reizen unvereinbar ist, und indem das Gemüth von dem Gegenstande nicht bloss angezogen, sondern wechselsweise auch immer wieder abgestossen wird, das Wolgefallen am Erhabenen nicht sowol positive Lust als vielmehr Bewunderung oder Achtung enthält, d. i. negative Lust 76 genannt zu werden verdient.

Der wichtigste und innere Unterschied aber des Erhabenen vom Schönen ist wol dieser, dass, wenn wir wie billig hier zuvörderst nur das Erhabene an Naturobjecten in Betrachtung ziehen (das der Kunst wird nämlich immer auf die Bedingungen der Uebereinstimmung mit der Natur eingeschränkt), die Naturschönheit (die selbständige) eine Zweckmässigkeit in ihrer Form, wodurch der Gegenstand für unsere Urtheilskraft gleichsam vorherbestimmt zu sein scheint, bei sich führe, und so an sich einen Gegenstand des Wolgefallens ausmacht; hingegen das, was in uns, ohne zu vernünfteln, bloss in der Auffassung, das Gefühl des Erhabenen erregt, der Form nach zwar zweckwidrig für unsere Urtheilskraft, unangemessen unserem Darstellungsvermögen und gleichsam gewaltthätig für die Einbildungskraft erscheinen mag, aber dennoch nur um desto erhabener zu sein geurtheilt wird.

Man sieht aber hieraus sofort, dass wir uns überhaupt unrichtig ausdrücken, wenn wir irgend einen **Gegenstand der Natur** erhaben nennen, ob wir zwar ganz richtig sehr viele derselben schön nennen können; denn wie kann das mit einem Ausdrucke des Beifalls bezeichnet werden, was an sich als zweckwidrig aufgefasst wird? Wir können nicht mehr sagen, als dass der Gegenstand zur Darstellung einer Erhabenheit tauglich sei, die im Gemüthe angetroffen werden kann; denn das eigent-

77 liche Erhabene kann in keiner sinnlichen Form enthalten sein, sondern trifft nur Ideen der Vernunft, welche, obgleich keine ihnen angemessene Darstellung möglich ist, eben durch diese Unangemessenheit, welche sich sinnlich darstellen lässt, rege gemacht und ins Gemüth gerufen werden. So kann der weite, durch Stürme empörte Ocean nicht erhaben genannt werden. Sein Anblick ist grässlich; und man muss das Gemüth schon mit mancherlei Ideen angefüllt haben, wenn es durch eine solche Anschauung zu einem Gefühl gestimmt werden soll, welches selbst erhaben ist, indem das Gemüth die Sinnlichkeit zu verlassen und sich mit Ideen, die höhere Zweckmässigkeit enthalten, zu beschäftigen angereizt wird.

Die selbständige Naturschönheit entdeckt uns eine Technik der Natur, welche sie als ein System nach Gesetzen, deren Princip wir in unserem ganzen Verstandesvermögen nicht antreffen, vorstellig macht, nämlich dem einer Zweckmässigkeit respectiv auf den Gebrauch der Urtheilskraft in Ansehung der Erscheinungen, so dass diese nicht bloss als zur Natur in ihrem zwecklosen Mechanismus, sondern auch als zur Analogie mit der[1] Kunst gehörig beurtheilt werden müssen. Sie erweitert also wirklich zwar nicht unsere Erkenntniss der Naturobjecte, aber doch unseren Begriff von der Natur, nämlich als blossem Mechanismus zu dem Begriff von eben derselben als Kunst, welches zu tiefen Untersuchungen über die Möglichkeit einer solchen Form einladet. Aber in dem, was 78 wir an ihr erhaben zu nennen pflegen, ist so gar nichts, was auf besondere objective Principien und diesen gemässe Formen der Natur führte, dass diese vielmehr in ihrem Chaos oder in ihrer wildesten, regellosesten Unordnung und Verwüstung, wenn sich nur Grösse und Macht blicken lässt, die Ideen des Erhabenen am meisten erregt. Daraus sehen wir, dass der Begriff des Erhabenen der Natur bei weitem nicht so wichtig und an Folgerungen reichhaltig sei, als der des Schönen in derselben; und dass er überhaupt nicht Zweckmässiges in der Natur selbst, sondern nur in dem möglichen Gebrauche ihrer Anschauungen, um eine von der Natur ganz unabhängige Zweckmässigkeit in uns selbst fühlbar zu machen, anzeige. Zum Schönen der Natur müssen wir einen Grund ausser uns suchen, zum Erhabenen aber bloss in uns und der Denkungsart, die in die Vorstellung der ersteren Erhabenheit hineinbringt; eine

---

[1] Die Worte „zur Analogie mit der“ sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

sehr nöthige vorläufige Bemerkung, welche die Ideen des Erhabenen von der einer Zweckmässigkeit der **Natur** ganz abtrennt, und aus der Theorie desselben einen blossen Anhang zur ästhetischen Beurtheilung der Zweckmässigkeit der Natur macht, weil dadurch keine besondere Form in dieser vorgestellt, sondern nur ein zweckmässiger Gebrauch, den die Einbildungskraft von ihrer Vorstellung macht, entwickelt wird.

## § 24. 79

## Von der Eintheilung einer Untersuchung des Gefühls des Erhabenen.

Was die Eintheilung der Momente der ästhetischen Beurtheilung der Gegenstände in Beziehung auf das Gefühl des Erhabenen betrifft, so wird die Analytik nach demselben Princip fortlaufen können, wie in der Zergliederung der Geschmacksurtheile geschehen ist. Denn als Urtheil der ästhetischen reflectirenden Urtheilskraft muss das Wolgefallen am Erhabenen eben sowol als am Schönen der **Quantität** nach allgemeingiltig, der **Qualität** nach ohne Interesse sein, der **Relation** nach subjective Zweckmässigkeit und der **Modalität** nach die letztere als nothwendig vorstellig machen. Hierin wird also die Methode von der im vorigen Abschnitte nicht abweichen; man müsste denn das für etwas rechnen, dass wir dort, wo das ästhetische Urtheil die Form des Objectes betraf, von der Untersuchung der Qualität anfingen, hier aber bei der Formlosigkeit, welche dem, was wir erhaben nennen, zukommen kann, von der Quantität als dem ersten Moment des ästhetischen Urtheils über das Erhabene anfangen werden, wozu aber der Grund aus dem vorhergehenden Paragraphen zu ersehen ist.

Aber eine Eintheilung hat die Analysis des Erhabenen nöthig, welche die des Schönen nicht bedarf, nämlich die in das **mathematisch** und in das **dynamisch Erhabene**.

Denn da das Gefühl des Erhabenen eine mit der Beurtheilung des 80 Gegenstandes verbundene **Bewegung** des Gemüths als seinen Charakter bei sich führt, anstatt dass der Geschmack am Schönen das Gemüth in **ruhiger** Contemplation voraussetzt und erhält, diese Bewegung aber als subjectiv zweckmässig beurtheilt werden soll (weil das Erhabene gefällt), so wird sie durch die Einbildungskraft entweder auf das **Erkenntniss-**

oder auf das Begehrungsvermögen bezogen, in beiderlei Beziehung aber die Zweckmässigkeit der gegebenen Vorstellung nur in Ansehung dieser Vermögen (ohne Zweck oder Interesse) beurtheilt werden; da dann die erste als eine mathematische, die zweite als dynamische Stimmung der Einbildungskraft dem Objecte beigelegt, und daher dieses auf gedachte zwiefache Art als erhaben vorgestellt wird.

## A. Vom mathematisch Erhabenen.

### §. 25.
### Namenerklärung des Erhabenen.

Erhaben nennen wir das, was schlechthin gross ist. Gross sein aber und eine Grösse sein sind ganz verschiedene Begriffe (*magnitudo* und *quantitas*). Imgleichen schlechtweg (*simpliciter*) sagen, dass etwas 81 gross sei, ist auch ganz etwas anderes als sagen, dass es schlechthin gross (*absolute, non comparative magnum*) sei. Das letztere ist das, was über alle Vergleichung gross ist. — Was will nun aber der Ausdruck, dass etwas gross oder klein oder mittelmässig sei, sagen? Ein reiner Verstandesbegriff ist es nicht, was dadurch bezeichnet wird[1], noch weniger eine Sinnenanschauung, und ebenso wenig ein Vernunftbegriff; weil es gar kein Princip der Erkenntniss bei sich führt. Es muss also ein Begriff der Urtheilskraft sein oder von einem solchen abstammen, und eine subjective Zweckmässigkeit der Vorstellung in Beziehung auf die Urtheilskraft zum Grunde legen. Dass etwas eine Grösse (*quantum*) sei, lässt sich aus dem Dinge selbst ohne alle Vergleichung mit anderen erkennen; wenn nämlich Vielheit des Gleichartigen zusammen Eines ausmacht. Wie gross es aber sei, erfordert jederzeit etwas anderes, welches auch Grösse ist, zu seinem Masse. Weil es aber in der Beurtheilung der Grösse nicht bloss auf die Vielheit (Zahl), sondern auch auf die Grösse der Einheit (des Masses) ankommt, und die Grösse dieser letzteren immer wiederum etwas anderes als Mass bedarf, womit sie verglichen werden könne; so sehen wir, dass alle Grössenbestimmung der Erschei-

[1] Statt „es nicht, was dadurch bezeichnet wird" steht in der ersten Auflage „er nicht".

nungen schlechterdings keinen absoluten Begriff von einer Grösse, sondern allemal nur einen Vergleichungsbegriff liefern könne.

Wenn ich nun schlechtweg sage, dass etwas gross sei, so scheint es, dass ich gar keine Vergleichung im Sinne habe, wenigstens mit keinem 82 objectiven Masse, weil dadurch gar nicht bestimmt wird, wie gross der Gegenstand sei. Ob aber gleich der Massstab der Vergleichung bloss subjectiv ist, so macht das Urtheil nichts desto weniger auf allgemeine Beistimmung Anspruch; die Urtheile: der Mann ist schön, und: er ist gross, schränken sich nicht bloss auf das urtheilende Subject ein, sondern verlangen gleich theoretischen Urtheilen jedermanns Beistimmung.

Weil aber in einem Urtheile, wodurch etwas schlechthin als gross bezeichnet wird, nicht bloss gesagt werden will, dass der Gegenstand eine Grösse habe, sondern diese ihm zugleich vorzugsweise vor vielen anderen gleicher Art beigelegt wird, ohne doch diesen Vorzug bestimmt anzugeben, so wird demselben allerdings ein Massstab zum Grunde gelegt, den man für jedermann als eben denselben annehmen zu können voraussetzt, der aber zu keiner logischen (mathematisch bestimmten), sondern nur ästhetischen Beurtheilung der Grösse brauchbar ist, weil er ein bloss subjectiv dem über Grösse reflectirenden Urtheile zum Grunde liegender Massstab ist. Er mag übrigens empirisch sein, wie etwa die mittlere Grösse der uns bekannten Menschen, Thiere von gewisser Art, Bäume, Häuser, Berge u. dgl.; oder ein *a priori* gegebener Massstab, der durch die Mängel des beurtheilenden Subjects[1] auf subjective Bedingungen der Darstellung *in concreto* eingeschränkt ist, als im Praktischen die Grösse einer gewissen Tugend oder der öffentlichen Freiheit und Gerechtigkeit 83 in einem Lande, oder im Theoretischen die Grösse der Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer gemachten Observation oder Messung u. dgl.

Hier ist nun merkwürdig, dass, wenn wir gleich am Objecte gar kein Interesse haben, d. i. die Existenz desselben uns gleichgiltig ist, doch die blosse Grösse desselben, selbst wenn es als formlos betrachtet wird, ein Wolgefallen bei sich führen könne, das allgemein mittheilbar ist, mithin Bewusstsein einer subjectiven Zweckmässigkeit im Gebrauche unserer Erkenntnissvermögen enthalte; aber nicht etwa ein Wolgefallen am Objecte, wie beim Schönen (weil es formlos sein kann), wo die

[1] Statt „des beurtheilenden Subjects" steht in der ersten Auflage „des Subjects".

reflectirende Urtheilskraft sich in Beziehung auf die Erkenntniss überhaupt zweckmässig gestimmt findet, sondern an der Erweiterung der Einbildungskraft an sich selbst.

Wenn wir (unter der obgenannten Einschränkung) von einem Gegenstande schlechtweg sagen, er sei gross, so ist dies kein mathematisch bestimmendes, sondern ein blosses Reflexionsurtheil über die Vorstellung desselben, die für einen gewissen Gebrauch unserer Erkenntnisskräfte in der Grössenschätzung subjectiv zweckmässig ist; und wir verbinden alsdann mit der Vorstellung jederzeit eine Art von Achtung, so wie mit dem, was wir schlechtweg klein nennen, eine Verachtung. Uebrigens geht die Beurtheilung der Dinge als gross oder klein auf alles, selbst auf alle Beschaffenheiten derselben, daher wir selbst die Schönheit gross oder 84 klein nennen; wovon der Grund darin zu suchen ist, dass was wir nach Vorschrift der Urtheilskraft in der Anschauung nur immer darstellen (mithin ästhetisch vorstellen) mögen, insgesammt Erscheinung, mithin auch ein Quantum ist.

Wenn wir aber etwas nicht allein gross, sondern schlechthin, absolut, in aller Absicht (über alle Vergleichung) gross, d. i. erhaben nennen, so sieht man bald ein, dass wir für dasselbe keinen ihm angemessenen Massstab ausser ihm, sondern bloss in ihm zu suchen verstatten. Es ist eine Grösse, die bloss sich selber gleich ist. Dass das Erhabene also nicht in den Dingen der Natur, sondern allein in unseren Ideen zu suchen sei, folgt hieraus; in welchen es aber liege, muss für die Deduction aufbehalten werden.

Die obige Erklärung kann so ausgedrückt werden: **Erhaben ist das, mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist.** Hier sieht man leicht, dass nichts in der Natur gegeben werden könne, so gross als es auch von uns beurtheilt werde, was nicht, in einem anderen Verhältnisse betrachtet, bis zum Unendlichkleinen abgewürdigt werden könnte, und umgekehrt nichts so klein, was sich nicht in Vergleichung mit noch kleineren Massstäben für unsere Einbildungskraft bis zu einer Weltgrösse erweitern liesse. Die Teleskope haben uns die erstere, die Mikroskope die letztere Bemerkung zu machen reichlichen Stoff an die Hand gegeben. Nichts also, was Gegenstand der Sinne sein kann, ist, 85 auf diesem Fuss betrachtet, erhaben zu nennen. Aber eben darum, dass in unserer Einbildungskraft ein Bestreben zum Fortschritte ins unendliche,

in unserer Vernunft aber ein Anspruch auf absolute Totalität als auf eine reelle Idee liegt, ist selbst jene Unangemessenheit unseres Vermögens der Grössenschätzung der Dinge der Sinnenwelt für diese Idee die Erweckung des Gefühls eines übersinnlichen Vermögens in uns; und der Gebrauch, den die Urtheilskraft von gewissen Gegenständen zum Behuf des letzteren (Gefühls) natürlicher Weise macht, nicht aber der Gegenstand der Sinne ist schlechthin gross, gegen ihn aber jeder andere Gebrauch klein. Mithin ist die Geistesstimmung durch eine gewisse, die reflectirende Urtheilskraft beschäftigende Vorstellung, nicht aber das Object erhaben zu nennen.

Wir können also zu den vorigen Formeln der Erklärung des Erhabenen noch diese hinzuthun: Erhaben ist, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüths beweist, das jeden Massstab der Sinne übertrifft.

## §. 26.

### Von der Grössenschätzung der Naturdinge, die zur Idee des Erhabenen erforderlich ist.

Die Grössenschätzung durch Zahlbegriffe (oder deren Zeichen in der Algebra) ist mathematisch, die aber in der blossen Anschauung (nach dem Augenmasse) ist ästhetisch. Nun können wir zwar bestimmte Be- [86] griffe davon, wie gross etwas sei, nur durch Zahlen (allenfalls Annäherungen durch ins unendliche fortgehende Zahlreihen) bekommen, deren Einheit das Mass ist, und sofern ist alle logische Grössenschätzung mathematisch. Allein da die Grösse des Masses doch als bekannt angenommen werden muss, so würden, wenn diese nun wiederum nur durch Zahlen, deren Einheit ein anderes Mass sein müsste, mithin mathematisch geschätzt werden sollte, wir niemals ein erstes oder Grundmass, mithin auch keinen bestimmten Begriff von einer gegebenen Grösse haben können. Also muss die Schätzung der Grösse des Grundmasses bloss darin bestehen, dass man sie in eine Anschauung unmittelbar fassen und durch Einbildungskraft zur Darstellung der Zahlbegriffe brauchen kann, d. i. alle Grössenschätzung der Gegenstände der Natur ist zuletzt ästhetisch (d. i. subjectiv und nicht objectiv bestimmt).

Nun giebt es zwar für die mathematische Grössenschätzung kein Grösstes (denn die Macht der Zahlen geht ins unendliche); aber für die ästhetische Grössenschätzung giebt es allerdings ein Grösstes, und von diesem sage ich, dass, wenn es als absolutes Mass, über das kein grösseres subjectiv (dem beurtheilenden Subject) möglich sei, beurtheilt wird, es die Idee des Erhabenen bei sich führe, und diejenige Rührung, welche keine mathematische Schätzung der Grössen durch Zahlen (es sei denn, 87 so weit jenes ästhetische Grundmass dabei in der Einbildungskraft lebendig erhalten wird) bewirken kann, hervorbringe; weil die letztere immer nur die relative Grösse durch Vergleichung mit anderen gleicher Art, die erstere aber die Grösse schlechthin, so weit das Gemüth sie in einer Anschauung fassen kann, darstellt.

Anschaulich ein Quantum in die Einbildungskraft aufzunehmen, um es zum Masse oder als Einheit zur Grössenschätzung durch Zahlen brauchen zu können, dazu gehören zwei Handlungen dieses Vermögens: Auffassung (*apprehensio*) und Zusammenfassung (*comprehensio aesthetica*). Mit der Auffassung hat es keine Noth, denn damit kann es ins unendliche gehen; aber die Zusammenfassung wird immer schwerer, je weiter die Auffassung fortrückt, und gelangt bald zu ihrem Maximum, nämlich dem ästhetisch grössten Grundmasse der Grössenschätzung. Denn wenn die Auffassung so weit gelangt ist, dass die zuerst aufgefassten Theilvorstellungen der Sinnenanschauung in der Einbildungskraft schon zu erlöschen anheben, indess dass diese zu Auffassung mehrerer fortrückt, so verliert sie auf einer Seite ebenso viel, als sie auf der anderen gewinnt, und in der Zusammenfassung ist ein Grösstes, über welches sie nicht hinauskommen kann.

Daraus lässt sich erklären, was Savary in seinen Nachrichten von Aegypten anmerkt, dass man den Pyramiden nicht sehr nahe kommen, 88 ebenso wenig als zu weit davon entfernt sein müsse, um die ganze Rührung von ihrer Grösse zu bekommen. Denn ist das letztere, so sind die Theile, die aufgefasst werden (die Steine derselben über einander) nur dunkel vorgestellt, und ihre Vorstellung thut keine Wirkung auf das ästhetische Urtheil des Subjects. Ist aber das erstere, so bedarf das Auge einige Zeit, um die Auffassung von der Grundfläche bis zur Spitze zu vollenden; in dieser aber erlöschen immer zum Theil die ersteren, ehe die Einbildungskraft die letzteren aufgenommen hat, und die Zusammen-

fassung ist nie vollständig. — Eben dasselbe kann auch hinreichen, die Bestürzung oder Art von Verlegenheit, die, wie man erzählt, den Zuschauer in der St. Peterskirche in Rom beim ersten Eintritt anwandelt, zu erklären. Denn es ist hier ein Gefühl der Unangemessenheit seiner Einbildungskraft für die Ideen eines Ganzen, um sie darzustellen, worin die Einbildungskraft ihr Maximum erreicht, und bei der Bestrebung es zu erweitern in sich selbst zurücksinkt, dadurch aber in ein rührendes Wolgefallen versetzt wird.

Ich will jetzt noch nichts von dem Grunde dieses Wolgefallens anführen, welches mit einer Vorstellung, wovon man es am wenigsten erwarten sollte, die nämlich uns die Unangemessenheit, folglich auch subjective Unzweckmässigkeit der Vorstellung für die Urtheilskraft in der Grössenschätzung merken lässt, verbunden ist, sondern bemerke nur, dass, wenn das ästhetische Urtheil rein (mit keinem teleologischen als Vernunfturtheile vermischt) ist, und daran ein der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft völlig anpassendes Beispiel gegeben werden soll, man nicht das Erhabene an Kunstproducten (z. B. Gebäuden, Säulen u. s. w.), wo ein menschlicher Zweck die Form sowol als die Grösse bestimmt, noch an Naturdingen, deren Begriff schon einen bestimmten Zweck bei sich führt (z. B. Thieren von bekannter Naturbestimmung), sondern an der rohen Natur (und an dieser sogar nur, sofern sie für sich keinen Reiz oder Rührung aus wirklicher Gefahr bei sich führt), bloss sofern sie Grösse enthält, aufzeigen müsse. Denn in dieser Art der Vorstellung enthält die Natur nichts, was ungeheuer (noch was prächtig oder grässlich) wäre; die Grösse, die aufgefasst wird, mag so weit angewachsen sein als man will, wenn sie nur durch Einbildungskraft in ein Ganzes zusammengefasst werden kann. Ungeheuer ist ein Gegenstand, wenn er durch seine Grösse den Zweck, der den Begriff desselben ausmacht, vernichtet. Kolossalisch aber wird die blosse Darstellung eines Begriffs genannt, der für alle Darstellung beinahe zu gross ist (an das relativ Ungeheure grenzt); weil der Zweck der Darstellung eines Begriffs dadurch, dass die Anschauung des Gegenstandes für unser Auffassungsvermögen beinahe zu gross ist, erschwert wird. — Ein reines Urtheil über das Erhabene aber muss gar keinen Zweck des Objects zum Bestimmungsgrunde haben, wenn es ästhetisch und nicht mit irgend einem Verstandes- oder Vernunfturtheile vermengt sein soll.

89 90

Weil alles, was der bloss reflectirenden Urtheilskraft ohne Interesse gefallen soll, in seiner Vorstellung subjective und als solche allgemeingiltige Zweckmässigkeit bei sich führen muss, gleichwol aber hier keine Zweckmässigkeit der Form des Gegenstandes (wie beim Schönen) der Beurtheilung zum Grunde liegt, so fragt sich: welches ist die subjective Zweckmässigkeit? und wodurch wird sie als Norm vorgeschrieben, um in der blossen Grössenschätzung, und zwar der, welche gar bis zur Unangemessenheit unseres Vermögens der Einbildungskraft in Darstellung des Begriffs von einer Grösse getrieben worden, einen Grund zum allgemeingiltigen Wolgefallen abzugeben?

Die Einbildungskraft schreitet in der Zusammenfassung, die zur Grössenvorstellung erforderlich ist, von selbst, ohne dass ihr etwas hinderlich wäre, ins unendliche fort; der Verstand aber leitet sie durch Zahlbegriffe, wozu jene das Schema hergeben muss; und in diesem Verfahren, als zur logischen Grössenschätzung gehörig, ist zwar etwas objectiv Zweckmässiges nach dem Begriffe von einem Zwecke (dergleichen jede Ausmessung ist), aber nichts für die ästhetische Urtheilskraft Zweck-91 mässiges und Gefallendes. Es ist auch in dieser absichtlichen Zweckmässigkeit nichts, was die Grösse des Masses, mithin der Zusammenfassung des Vielen in eine Anschauung bis zur Grenze des Vermögens der Einbildungskraft und so weit, wie diese in Darstellungen nur immer reichen mag, zu treiben nöthigte. Denn in der Verstandesschätzung der Grössen (der Arithmetik) kommt man ebenso weit, ob man die Zusammenfassung der Einheiten bis zur Zahl 10 (in der Dekadik), oder nur bis 4 (in der Tetraktik) treibt, die weitere Grössenerzeugung aber im Zusammenfassen oder, wenn das Quantum in der Anschauung gegeben ist, im Auffassen bloss progressiv (nicht comprehensiv) nach einem angenommenen Progressionsprincip verrichtet. Der Verstand wird in dieser mathematischen Grössenschätzung ebenso gut bedient und befriedigt, ob die Einbildungskraft zur Einheit eine Grösse, die man in einen Blick fassen kann, z. B. einen Fuss oder Ruthe, oder ob sie eine deutsche Meile oder gar einen Erddurchmesser, deren Auffassung zwar, aber nicht die Zusammenfassung in eine Anschauung der Einbildungskraft (nicht durch die *comprehensio aesthetica*, ob zwar gar wol durch *comprehensio logica* in einen Zahlbegriff) möglich ist, wähle. In beiden Fällen geht die logische Grössenschätzung ungehindert ins unendliche.

Nun aber hört das Gemüth in sich auf die Stimme der Vernunft, welche zu allen gegebenen Grössen, selbst denen, die zwar niemals ganz aufgefasst werden können, gleichwol aber (in der sinnlichen Vorstellung) 92 als ganz gegeben beurtheilt werden, Totalität fordert, mithin Zusammenfassung in *eine* Anschauung, und für alle jene Glieder einer fortschreitend wachsenden Zahlreihe *Darstellung* verlangt, und selbst das Unendliche (Raum und verflossene Zeit) von dieser Forderung nicht ausnimmt, vielmehr es unvermeidlich macht, sich dasselbe (in dem Urtheile der gemeinen Vernunft) als *ganz* (seiner Totalität nach) *gegeben* zu denken.

Das Unendliche aber ist schlechthin (nicht bloss comparativ) gross. Mit diesem verglichen, ist alles andere (von derselben Art Grössen) klein. Aber was das vornehmste ist, es als ein *Ganzes* auch nur denken zu können, zeigt ein Vermögen des Gemüths an, welches allen Massstab der Sinne übertrifft. Denn dazu würde eine Zusammenfassung erfordert werden, welche einen Massstab als Einheit lieferte, der zum Unendlichen ein bestimmtes, in Zahlen angebliches Verhältniss hätte, welches unmöglich ist. Das gegebene[1] Unendliche aber dennoch ohne Widerspruch *auch nur denken zu können*, dazu wird ein Vermögen, das selbst übersinnlich ist, im menschlichen Gemüthe erfordert. Denn nur durch dieses und dessen Idee eines Noumenon, welches selbst keine Anschauung verstattet, aber doch der Weltanschauung als blosser Erscheinung zum Substrat untergelegt wird, wird das Unendliche der Sinnenwelt in der reinen intellectuellen Grössenschätzung *unter* einem Begriffe *ganz* zu- 93 sammengefasst, obzwar es in der mathematischen *durch Zahlbegriffe* nie ganz gedacht werden kann. Selbst ein Vermögen, sich das Unendliche der übersinnlichen Anschauung als (in seinem intelligibelen Substrat) gegeben denken zu können, übertrifft allen Massstab der Sinnlichkeit, und ist über alle Vergleichung selbst mit dem Vermögen der mathematischen Schätzung gross; freilich wol nicht in theoretischer Absicht zum Behuf des Erkenntnissvermögens, aber doch als Erweiterung des Gemüths, welches die Schranken der Sinnlichkeit in anderer (der praktischen) Absicht zu überschreiten sich vermögend fühlt.

Erhaben ist also die Natur in derjenigen ihrer Erscheinungen, deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich führt. Dieses letztere

---

[1] Das Wort „gegebene" ist ein Zusatz der zweiten Auflage.

kann nun nicht anders geschehen, als durch die Unangemessenheit selbst der grössten Bestrebung unserer Einbildungskraft in der Grössenschätzung eines Gegenstandes. Nun ist aber für die mathematische Grössenschätzung die Einbildungskraft jedem Gegenstande gewachsen, um für dieselbe ein hinlängliches Mass zu geben, weil die Zahlbegriffe des Verstandes durch Progression jedes Mass einer jeden gegebenen[1] Grösse angemessen machen können. Also muss es die ästhetische Grössenschätzung sein, in welcher die Bestrebung zur Zusammenfassung das Vermögen der Einbildungskraft überschreitet, die progressive Auffassung in ein Ganzes der 94 Anschauung zu begreifen gefühlt, und dabei zugleich die Unangemessenheit dieses im Fortschreiten unbegrenzten Vermögens wahrgenommen wird, ein mit dem mindesten Aufwande des Verstandes zur Grössenschätzung taugliches Grundmass zu fassen und zur Grössenschätzung zu gebrauchen. Nun ist das eigentliche unveränderliche Grundmass der Natur das absolute Ganze derselben, welches bei ihr als Erscheinung zusammengefasste Unendlichkeit ist. Da aber dieses Grundmass ein sich selbst widersprechender Begriff ist (wegen der Unmöglichkeit der absoluten Totalität eines Progressus ohne Ende), so muss diejenige Grösse eines Naturobjects, an welcher die Einbildungskraft ihr ganzes Vermögen der Zusammenfassung fruchtlos verwendet, den Begriff der Natur auf ein übersinnliches Substrat (welches ihr und zugleich unserem Vermögen zu denken zum Grunde liegt) führen, welches über allen Massstab der Sinne gross ist, und daher nicht sowol den Gegenstand, als vielmehr die Gemüthsstimmung in Schätzung desselben als erhaben beurtheilen lässt.

Also gleichwie die ästhetische Urtheilskraft in Beurtheilung des Schönen die Einbildungskraft in ihrem freien Spiele auf den Verstand bezieht, um mit dessen Begriffen überhaupt (ohne Bestimmung derselben) zusammenzustimmen, so bezieht sie dasselbe Vermögen in Beurtheilung eines Dinges als Erhabenen auf die Vernunft, um mit deren Ideen (unbestimmt welchen) subjectiv übereinzustimmen, d. i. eine Ge-95 müthsstimmung hervorzubringen, welche derjenigen gemäss und mit ihr verträglich ist, die der Einfluss bestimmter Ideen (praktischer) auf das Gefühl bewirken würde.

Man sieht hieraus auch, dass die wahre Erhabenheit nur im Gemüthe

---

[1] Das Wort „gegebenen" ist ein Zusatz der zweiten Auflage.

des Urtheilenden, nicht in dem Naturobjecte, dessen Beurtheilung diese Stimmung desselben veranlasst, müsse gesucht werden. Wer wollte auch ungestalte Gebirgsmassen, in wilder Unordnung über einander gethürmt, mit ihren Eispyramiden, oder die düstere tobende See u. s. w. erhaben nennen? Aber das Gemüth fühlt sich in seiner eigenen Beurtheilung gehoben, wenn es, indem es sich in der Betrachtung derselben ohne Rücksicht auf ihre Form der Einbildungskraft und einer, obschon ganz ohne bestimmten Zweck damit in Verbindung gesetzten, jene bloss erweiternden Vernunft überlässt, die ganze Macht der Einbildungskraft dennoch ihren Ideen unangemessen findet.

Beispiele vom mathematisch Erhabenen der Natur in der blossen Anschauung liefern uns alle die Fälle, wo uns nicht sowol ein grösserer Zahlbegriff, als vielmehr grosse Einheit als Mass (zu Verkürzung der Zahlreihen) für die Einbildungskraft gegeben wird. Ein Baum, den wir nach Mannshöhe schätzen, giebt allenfalls einen Massstab für einen Berg; und wenn dieser etwa eine Meile hoch wäre, kann er zur Einheit für die Zahl, welche den Erddurchmesser ausdrückt, dienen, um den letzteren anschaulich zu machen, der Erddurchmesser für das uns bekannte Planetensystem, dieses für das der Milchstrasse; und die unermessliche Menge solcher Milchstrassensysteme unter dem Namen der Nebelsterne, welche vermuthlich wiederum ein dergleichen System unter sich ausmachen, lässt uns hier keine Grenzen erwarten. Nun liegt das Erhabene bei der ästhetischen Beurtheilung eines so unermesslichen Ganzen nicht sowol in der Grösse der Zahl als darin, dass wir im Fortschritte immer auf desto grössere Einheiten gelangen; wozu die systematische Abtheilung des Weltgebäudes beiträgt, die uns alles Grosse in der Natur immer wiederum als klein, eigentlich aber unsere Einbildungskraft in ihrer ganzen Grenzenlosigkeit, und mit ihr die Natur als gegen die Ideen der Vernunft, wenn sie ihnen eine angemessene Darstellung verschaffen soll, verschwindend vorstellt.

96

## §. 27.

## Von der Qualität des Wolgefallens in der Beurtheilung des Erhabenen.

Das Gefühl der Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Gesetz ist, ist **Achtung**. Nun ist

die Idee der Zusammenfassung einer jeden Erscheinung, die uns gegeben werden mag, in die Anschauung eines Ganzen, eine solche, welche uns durch ein Gesetz der Vernunft auferlegt ist, die kein anderes bestimmtes, 97 für jedermann giltiges und unveränderliches Mass erkennt, als das Absolutganze. Unsere Einbildungskraft aber beweist, selbst in ihrer grössten Anstrengung, in Ansehung der von ihr verlangten Zusammenfassung eines gegebenen Gegenstandes in ein Ganzes der Anschauung (mithin zur Darstellung der Idee der Vernunft) ihre Schranken und Unangemessenheit, doch aber zugleich ihre Bestimmung zur Bewirkung der Angemessenheit mit derselben als einem Gesetze. Also ist das Gefühl des Erhabenen in der Natur Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir einem Objecte der Natur durch eine gewisse Subreption (Verwechselung einer Achtung für das Object mit der für die Idee der Menschheit in unserem Subjecte) beweisen, welches uns die Ueberlegenheit der Vernunftbestimmung unserer Erkenntnissvermögen über das grösste Vermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich macht.

Das Gefühl des Erhabenen ist also ein Gefühl der Unlust aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Grössenschätzung zu der Schätzung durch die Vernunft, und eine dabei zugleich erweckte Lust aus der Uebereinstimmung eben dieses Urtheils der Unangemessenheit des grössten sinnlichen Vermögens mit Vernunftideen, sofern die Bestrebung zu denselben doch für uns Gesetz ist. Es ist nämlich für uns Gesetz (der Vernunft) und gehört zu unserer Bestimmung, alles, was die Natur als Gegenstand der Sinne für uns Grosses enthält, in Ver- 98 gleichung mit Ideen der Vernunft für klein zu schätzen; und was das Gefühl dieser übersinnlichen Bestimmung in uns rege macht, stimmt mit jenem Gesetze zusammen. Nun ist die grösste Bestrebung der Einbildungskraft in Darstellung der Einheit für die Grössenschätzung eine Beziehung auf etwas **absolut Grosses**, folglich auch eine Beziehung auf das Gesetz der Vernunft, dieses allein zum obersten Masse der Grössen anzunehmen. Also ist die innere Wahrnehmung der Unangemessenheit alles sinnlichen Massstabes zu der Grössenschätzung der Vernunft eine Uebereinstimmung mit Gesetzen derselben und eine Unlust, welche das Gefühl unserer übersinnlichen Bestimmung in uns rege macht, nach welcher es zweckmässig, mithin Lust ist, jeden Massstab der Sinnlichkeit den Ideen der Vernunft unangemessen zu finden.

Das Gemüth fühlt sich in der Vorstellung des Erhabenen in der Natur **bewegt**, da es in dem ästhetischen Urtheile über das Schöne derselben in **ruhiger** Contemplation ist. Diese Bewegung kann (vornehmlich in ihrem Anfange) mit einer Erschütterung verglichen werden, d. i. mit einem schnell wechselnden Abstossen und Anziehen eben desselben Objects. Das Ueberschwengliche für die Einbildungskraft (bis zu welchem sie in der Auffassung der Anschauung getrieben wird), ist gleichsam ein Abgrund, worin sie sich selbst zu verlieren fürchtet, aber doch auch für die Idee der Vernunft vom Uebersinnlichen nicht überschwenglich, sondern gesetzmässig, eine solche Bestrebung der Einbildungskraft hervor- 99 zubringen, mithin in eben dem Masse wiederum anziehend, als es für die blosse Sinnlichkeit abstossend war. Das Urtheil selber bleibt aber hierbei immer nur ästhetisch, weil es, ohne einen bestimmten Begriff vom Objecte zum Grunde zu haben, bloss das subjective Spiel der Gemüthskräfte (Einbildungskraft und Vernunft) selbst durch ihren Contrast als harmonisch vorstellt. Denn so wie Einbildungskraft und **Verstand** in der Beurtheilung des Schönen durch ihre Einhelligkeit, so bringen Einbildungskraft und **Vernunft** hier[1] durch ihren Widerstreit subjective Zweckmässigkeit der Gemüthskräfte hervor, nämlich ein Gefühl, dass wir reine selbständige Vernunft haben oder ein Vermögen der Grössenschätzung, dessen Vorzüglichkeit durch nichts anschaulich gemacht werden kann, als durch die Unzulänglichkeit desjenigen Vermögens, welches in Darstellung der Grössen (sinnlicher Gegenstände) selbst unbegrenzt ist.

Messung eines Raums (als Auffassung) ist zugleich Beschreibung desselben, mithin objective Bewegung in der Einbildung und ein Progressus; die Zusammenfassung der Vielheit in die Einheit nicht des Gedankens, sondern der Anschauung, mithin des successiv Aufgefassten in einen Augenblick, ist dagegen ein Regressus, der die Zeitbedingung im Progressus der Einbildungskraft wieder aufhebt, und das **Zugleichsein** anschaulich macht. Sie ist also (da die Zeitfolge eine Bedingung des inneren Sinnes und einer jeden Anschauung ist) eine subjective Bewegung 100 der Einbildungskraft, wodurch sie dem inneren Sinne Gewalt anthut, die desto merklicher sein muss, je grösser das Quantum ist, welches die Einbildungskraft in eine Anschauung zusammenfasst. Die Bestrebung also,

[1] Das Wort „hier“ ist ein Zusatz der zweiten Auflage.

ein Mass für Grössen in eine einzelne Anschauung aufzunehmen, welches aufzufassen merkliche Zeit erfordert, ist eine Vorstellungsart, welche, subjectiv betrachtet, zweckwidrig, objectiv aber, zur Grössenschätzung erforderlich, mithin zweckmässig ist; wobei aber doch eben dieselbe Gewalt, die dem Subjecte durch die Einbildungskraft widerfährt, für die ganze Bestimmung des Gemüths als zweckmässig beurtheilt wird.

Die Qualität des Gefühls des Erhabenen ist, dass sie ein Gefühl der Unlust über das ästhetische Beurtheilungsvermögen an einem Gegenstande ist, die darin doch zugleich als zweckmässig vorgestellt wird, welches dadurch möglich ist, dass das eigene Unvermögen das Bewusstsein eines unbeschränkten Vermögens desselben Subjects entdeckt, und das Gemüth das letztere nur durch das erstere ästhetisch beurtheilen kann.

In der logischen Grössenschätzung ward die Unmöglichkeit, durch den Progressus der Messung der Dinge der Sinnenwelt in Zeit und Raum jemals zur absoluten Totalität zu gelangen, für objectiv, d. i. für eine Unmöglichkeit das Unendliche als ganz gegeben zu denken, und nicht 101 als bloss subjectiv, d. i. als Unvermögen es zu fassen erkannt; weil da auf den Grad der Zusammenfassung in eine Anschauung als Mass gar nicht gesehen wird, sondern alles auf einen Zahlbegriff ankommt. Allein in einer ästhetischen Grössenschätzung muss der Zahlbegriff wegfallen oder verändert werden, und die Comprehension der Einbildungskraft zur Einheit des Masses (mithin mit Vermeidung der Begriffe von einem Gesetze der successiven Erzeugung der Grössenbegriffe) ist allein für sie zweckmässig. — Wenn nun eine Grösse beinahe das Aeusserste unseres Vermögens der Zusammenfassung in eine Anschauung erreicht, und die Einbildungskraft doch durch Zahlgrössen (für die wir uns unseres Vermögens als unbegrenzt bewusst sind) zur ästhetischen Zusammenfassung in eine grössere Einheit aufgefordert wird, so fühlen wir uns im Gemüth als ästhetisch in Grenzen eingeschlossen; aber die Unlust wird doch in Hinsicht auf die nothwendige Erweiterung der Einbildungskraft zur Angemessenheit mit dem, was in unserem Vermögen der Vernunft unbegrenzt ist, nämlich der Idee des absoluten Ganzen, mithin die Unzweckmässigkeit des Vermögens der Einbildungskraft doch für Vernunftideen und deren Erweckung als zweckmässig vorgestellt. Eben dadurch wird aber das ästhetische Urtheil selbst subjectiv zweckmässig für die Vernunft als Quell der Ideen, d. i. einer solchen intellectuellen Zusammenfassung, für

die alle ästhetische klein ist; und der Gegenstand wird als erhaben mit 102
einer Lust aufgenommen, die nur vermittelst einer Unlust möglich ist.

## B. Vom dynamisch Erhabenen der Natur.

### §. 28.

### Von der Natur als einer Macht.

Macht ist ein Vermögen, welches grossen Hindernissen überlegen ist. Eben dieselbe heisst eine Gewalt, wenn sie auch dem Widerstande dessen, was selbst Macht besitzt, überlegen ist. Die Natur im ästhetischen Urtheile, als Macht, die über uns keine Gewalt hat, betrachtet, ist dynamisch erhaben.

Wenn von uns die Natur dynamisch als erhaben beurtheilt werden soll, so muss sie als Furcht erregend vorgestellt werden (obgleich nicht umgekehrt jeder Furcht erregende Gegenstand in unserem ästhetischen Urtheile erhaben gefunden wird). Denn in der ästhetischen Beurtheilung (ohne Begriff) kann die Ueberlegenheit über Hindernisse nur nach der Grösse des Widerstandes beurtheilt werden. Nun ist aber das, welchem wir zu widerstehen bestrebt sind, ein Uebel, und wenn wir unser Vermögen demselben nicht gewachsen finden, ein Gegenstand der Furcht. Also kann für die ästhetische Urtheilskraft die Natur nur sofern als Macht, mithin dynamisch erhaben gelten, sofern sie als Gegenstand der Furcht 103
betrachtet wird.

Man kann aber einen Gegenstand als furchtbar betrachten, ohne sich vor ihm zu fürchten, wenn wir ihn nämlich so beurtheilen, dass wir uns bloss den Fall denken, da wir ihm etwa Widerstand thun wollten, und dass alsdann aller Widerstand bei weitem vergeblich sein würde. So fürchtet der Tugendhafte Gott, ohne sich vor ihm zu fürchten, weil er ihm und seinen Geboten widerstehen zu wollen sich als keinen von ihm besorglichen Fall denkt. Aber in jedem solchen Fall, den er als an sich nicht unmöglich denkt, erkennt er ihn als furchtbar.

Wer sich fürchtet kann über das Erhabene der Natur gar nicht urtheilen, so wenig als der, welcher durch Neigung und Appetit eingenommen ist, über das Schöne. Jener flieht den Anblick eines Gegenstandes, der ihm Scheu einjagt; und es ist unmöglich, an einem Schrecken, der

ernstlich gemeint wäre, Wolgefallen zu finden. Daher ist die Annehmlichkeit aus dem Aufhören einer Beschwerde das Frohsein. Dieses aber, wegen der Befreiung von einer Gefahr, ist ein Frohsein mit dem Vorsatze, sich derselben nie mehr auszusetzen; ja man mag an jene Empfindung nicht einmal gern zurückdenken, weit gefehlt dass man die Gelegenheit dazu selbst aufsuchen sollte.

104 Kühne, überhängende, gleichsam drohende Felsen, am Himmel sich aufthürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, Vulkane in ihrer ganzen zerstörenden Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung, der grenzenlose Ocean in Empörung gesetzt, ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses u. dgl. machen unser Vermögen zu widerstehen in Vergleichung mit ihrer Macht zur unbedeutenden Kleinigkeit. Aber ihr Anblick wird nur um desto anziehender, je furchtbarer er ist, wenn wir uns nur in Sicherheit befinden; und wir nennen diese Gegenstände gern erhaben, weil sie die Seelenstärke über ihr gewöhnliches Mittelmass erhöhen und ein Vermögen zu widerstehen von ganz anderer Art in uns entdecken lassen, welches uns Muth macht, uns mit der scheinbaren Allgewalt der Natur messen zu können.

Denn so wie wir zwar an der Unermesslichkeit der Natur und der Unzulänglichkeit unseres Vermögens, einen der ästhetischen Grössenschätzung ihres Gebiets proportionirten Massstab zu nehmen, unsere eigene Einschränkung, gleichwol aber doch auch an unserem Vernunftvermögen zugleich einen anderen, nichtsinnlichen Massstab, welcher jene Unendlichkeit selbst als Einheit unter sich hat, gegen den alles in der Natur klein ist, mithin in unserem Gemüthe eine Ueberlegenheit über die Natur selbst in ihrer Unermesslichkeit fanden: so giebt auch die Un-105 widerstehlichkeit ihrer Macht uns, als Naturwesen betrachtet, zwar unsere physische[1] Ohnmacht zu erkennen, aber entdeckt zugleich ein Vermögen, uns als von ihr unabhängig zu beurtheilen, und eine Ueberlegenheit über die Natur, worauf sich eine Selbsterhaltung von ganz anderer Art gründet, als diejenige ist, die von der Natur ausser uns angefochten und in Gefahr gebracht werden kann, wobei die Menschheit in unserer Person unerniedrigt bleibt, obgleich der Mensch jener Gewalt unterliegen müsste. Auf solche Weise wird die Natur in unserem ästhetischen Urtheile nicht,

---

[1] Das Wort „physische" ist ein Zusatz der zweiten Auflage.

sofern sie furchterregend ist, als erhaben beurtheilt, sondern weil sie unsere Kraft (die nicht Natur ist) in uns aufruft, um das, wofür wir besorgt sind (Güter, Gesundheit und Leben) als klein, und daher ihre Macht (der wir in Ansehung dieser Stücke allerdings unterworfen sind) für uns und unsere Persönlichkeit demungeachtet doch für keine solche Gewalt anzusehen, unter die wir uns zu beugen hätten, wenn es auf unsere höchsten Grundsätze und deren Behauptung oder Verlassung ankäme. Also heisst die Natur hier erhaben, bloss weil sie die Einbildungskraft zu Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüth die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung selbst über die Natur sich fühlbar machen kann.

Diese Selbstschätzung verliert dadurch nichts, dass wir uns sicher sehen müssen, um dieses begeisternde Wolgefallen zu empfinden, mithin, weil es mit der Gefahr nicht Ernst ist, es auch (wie es scheinen möchte) mit der Erhabenheit unseres Geistesvermögens ebenso wenig Ernst sein 106 möchte. Denn das Wolgefallen betrifft hier nur die sich in solchem Falle entdeckende **Bestimmung** unseres Vermögens, so wie die Anlage zu demselben in unserer Natur ist, indessen dass die Entwickelung und Uebung desselben uns überlassen und obliegend bleibt. Und hierin ist Wahrheit, so sehr sich auch der Mensch, wenn er seine Reflexion bis dahin erstreckt, seiner gegenwärtigen wirklichen Ohnmacht bewusst sein mag.

Dieses Princip scheint zwar zu weit hergeholt und vernünftelt, mithin für ein ästhetisches Urtheil überschwenglich zu sein; allein die Beobachtung des Menschen beweist das Gegentheil, und dass es den gemeinsten Beurtheilungen zu Grunde liegen kann, ob man sich gleich desselben nicht immer bewusst ist. Denn was ist das, was selbst dem Wilden ein Gegenstand der grössten Bewunderung ist? Ein Mensch, der nicht erschrickt, der sich nicht fürchtet, also der Gefahr nicht weicht, zugleich aber mit völliger Ueberlegung rüstig zu Werke geht. Auch im allergesittetsten Zustande bleibt diese vorzügliche Hochachtung für den Krieger; nur dass man noch dazu verlangt, dass er zugleich alle Tugenden des Friedens, Sanftmuth, Mitleid und selbst geziemende Sorgfalt für seine eigene Person beweise, eben darum, weil daran die Unbezwinglichkeit seines Gemüths durch Gefahr erkannt wird. Daher mag man noch so viel in der Vergleichung des Staatsmanns mit dem Feldherrn über die

107 Vorzüglichkeit der Achtung, die einer vor dem anderen verdient, streiten: das ästhetische Urtheil entscheidet für den letzteren. Selbst der Krieg, wenn er mit Ordnung und Heiligachtung der bürgerlichen Rechte geführt wird, hat etwas Erhabenes an sich, und macht zugleich die Denkungsart des Volks, welches ihn auf diese Art führt, nur um desto erhabener, je mehreren Gefahren es ausgesetzt war und sich muthig darunter hat behaupten können; da hingegen ein langer Frieden den blossen Handelsgeist, mit ihm aber den niedrigen Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrschend zu machen und die Denkungsart des Volks zu erniedrigen pflegt.

Wider diese Auflösung des Begriffs des Erhabenen, sofern dieses der Macht beigelegt wird, scheint zu streiten, dass wir Gott im Ungewitter, im Sturm, im Erdbeben u. dgl. als im Zorn, zugleich aber auch in seiner Erhabenheit sich darstellend vorstellig zu machen pflegen, wobei doch die Einbildung einer Ueberlegenheit unseres Gemüths über die Wirkungen und, wie es scheint, gar über die Absichten einer solchen Macht Thorheit und Frevel zugleich sein würde. Hier scheint kein Gefühl der Erhabenheit unserer eigenen Natur, sondern vielmehr Unterwerfung, Niedergeschlagenheit und Gefühl der gänzlichen Ohnmacht die Gemüthsstimmung zu sein, die sich für die Erscheinung eines solchen Gegenstandes schickt, und auch gewöhnlichermassen mit der Idee des-
108 selben bei dergleichen Naturbegebenheit verbunden zu sein pflegt. In der Religion überhaupt scheint Niederwerfen, Anbetung mit niederhängendem Haupte, mit zerknirschten angstvollen Gebehrden und Stimmen das einzig schickliche Benehmen in Gegenwart der Gottheit zu sein, welches daher auch die meisten Völker angenommen haben und noch beobachten. Allein diese Gemüthsstimmung ist auch bei weitem nicht mit der Idee der Erhabenheit einer Religion und ihres Gegenstandes an sich und nothwendig verbunden. Der Mensch, der sich wirklich fürchtet, weil er dazu in sich Ursache findet, indem er sich bewusst ist, mit seiner verwerflichen Gesinnung wider eine Macht zu verstossen, deren Wille unwiderstehlich und zugleich gerecht ist, befindet sich gar nicht in der Gemüthsfassung, um die göttliche Grösse zu bewundern, wozu eine Stimmung zur ruhigen Contemplation und ganz freies Urtheil erforderlich ist. Nur alsdann, wenn er sich seiner aufrichtigen gottgefälligen Gesinnung bewusst ist, dienen jene Wirkungen der Macht, in ihm die Idee der Erhabenheit dieses Wesens zu erwecken, sofern er eine dessen Willen ge-

mässe Erhabenheit der Gesinnung bei sich selbst erkennt,[1] und dadurch über die Furcht vor solchen Wirkungen der Natur, die er nicht als Ausbrüche seines Zorns ansieht, erhoben wird. Selbst die Demuth als unnachsichtliche Beurtheilung seiner Mängel, die sonst beim Bewusstsein guter Gesinnungen leicht mit der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur bemäntelt werden könnten, ist eine erhabene Gemüthsstimmung, sich will- 109 kürlich dem Schmerze der Selbstverweise zu unterwerfen, um die Ursache dazu nach und nach zu vertilgen. Auf solche Weise allein unterscheidet sich innerlich Religion von Superstition, welche letztere nicht Ehrfurcht für das Erhabene, sondern Furcht und Angst vor dem übermächtigen Wesen, dessen Willen der erschreckte Mensch sich unterworfen sieht ohne ihn doch hochzuschätzen, im Gemüthe gründet; woraus denn freilich nichts als Gunstbewerbung und Einschmeichelung statt einer Religion des guten Lebenswandels entspringen kann.

Also ist die Erhabenheit in keinem Dinge der Natur, sondern nur in unserem Gemüthe enthalten, sofern wir der Natur in uns, und dadurch auch der Natur (sofern sie auf uns einfliesst) ausser uns überlegen zu sein uns bewusst werden können. Alles, was dieses Gefühl in uns erregt, wozu die **Macht** der Natur gehört, welche unsere Kräfte auffordert, heisst alsdann (obzwar uneigentlich) erhaben; und nur unter der Voraussetzung dieser Idee in uns und in Beziehung auf sie sind wir fähig, zur Idee der Erhabenheit desjenigen Wesens zu gelangen, welches nicht bloss durch seine Macht, die es in der Natur beweist, innige Achtung in uns wirkt, sondern noch mehr durch das Vermögen, welches in uns gelegt ist, jene ohne Furcht zu beurtheilen und unsere Bestimmung als über dieselbe erhaben zu denken.

## §. 29. 110

### Von der Modalität des Urtheils über das Erhabene der Natur.

Es giebt unzählige Dinge der schönen Natur, worüber wir Einstimmigkeit des Urtheils mit dem unsrigen jedermann geradezu ansinnen, und auch, ohne sonderlich zu fehlen, erwarten können; aber mit unserem Urtheile über das Erhabene in der Natur können wir uns nicht so leicht

---

[1] Statt „sofern er . . . erkennt“ steht in der ersten Auflage, „sofern er einer seinem Willen gemässen Erhabenheit der Gesinnung an ihm selbst bewusst ist“.

Eingang bei anderen versprechen. Denn es scheint eine bei weitem grössere Cultur, nicht bloss der ästhetischen Urtheilskraft, sondern auch der Erkenntnissvermögen, die ihr zum Grunde liegen, erforderlich zu sein, um über diese Vorzüglichkeit der Naturgegenstände ein Urtheil fällen zu können.

Die Stimmung des Gemüths zum Gefühl des Erhabenen erfordert eine Empfänglichkeit desselben für Ideen; denn eben in der Unangemessenheit der Natur zu den letzteren, mithin nur unter der Voraussetzung derselben und der Anspannung der Einbildungskraft, die Natur als ein Schema für die letzteren zu behandeln, besteht das Abschreckende für die Sinnlichkeit, welches doch zugleich anziehend ist, weil es eine Gewalt ist, welche die Vernunft auf jene ausübt, nur um sie ihrem eigentlichen Gebiete (dem praktischen) angemessen zu erweitern und sie auf das Unendliche hinaussehen zu lassen, welches für jene ein Abgrund ist. In 111 der That wird ohne Entwickelung sittlicher Ideen das, was wir, durch Cultur vorbereitet, erhaben nennen, dem rohen Menschen bloss abschreckend vorkommen. Er wird an den Beweisthümern der Gewalt der Natur in ihrer Zerstörung und dem grossen Massstabe ihrer Macht, wogegen die seinige in nichts verschwindet, lauter Mühseligkeit, Gefahr und Noth sehen, die den Menschen umgeben würden, der dahin gebannt wäre. So nannte der gute, übrigens verständige savoyische Bauer (wie Herr v. Saussure erzählt) alle Liebhaber der Eisgebirge ohne Bedenken Narren. Wer weiss auch, ob er so ganz Unrecht gehabt hätte, wenn jener Beobachter die Gefahren, denen er sich hier aussetzte, bloss, wie die meisten Reisenden pflegen, aus Liebhaberei oder um dereinst pathetische Beschreibungen davon geben zu können übernommen hätte. So aber war seine Absicht Belehrung der Menschen; und die seelenerhebende Empfindung hatte und gab der vortreffliche Mann den Lesern seiner Reisen in ihren Kauf obenein.

Darum aber, weil das Urtheil über das Erhabene der Natur Cultur bedarf (mehr als das über das Schöne), ist es dadurch nicht eben von der Cultur zuerst erzeugt und etwa bloss conventionsmässig in die Gesellschaft eingeführt, sondern es hat seine Grundlage in der menschlichen Natur, und zwar demjenigen, was man mit dem gesunden Verstande zu- 112 gleich jedermann ansinnen und von ihm fordern kann, nämlich in der Anlage zum Gefühl für (praktische) Ideen, d. i. zu dem moralischen.

Hierauf gründet sich nun die Nothwendigkeit der Beistimmung des

Urtheils anderer vom Erhabenen zu dem unsrigen, welche wir in diesem zugleich mit einschliessen. Denn so wie wir dem, der in der Beurtheilung eines Gegenstandes der Natur, welchen wir schön finden, gleichgiltig ist, Mangel des Geschmacks vorwerfen, so sagen wir von dem, der bei dem, was wir erhaben zu sein urtheilen, unbewegt bleibt, er habe kein Gefühl. Beides aber fordern wir von jedem Menschen, und setzen es auch, wenn er einige Cultur hat, an ihm voraus; nur mit dem Unterschiede, dass wir das erstere, weil die Urtheilskraft darin die Einbildung bloss auf den Verstand als Vermögen der Begriffe bezieht, geradezu von jedermann, das zweite aber, weil sie darin die Einbildungskraft auf Vernunft als Vermögen der Ideen bezieht, nur unter einer subjectiven Voraussetzung (die wir aber jedermann ansinnen zu dürfen uns berechtigt glauben) fordern, nämlich der des moralischen Gefühls im Menschen[1], und hiermit auch diesem[2] ästhetischen Urtheile Nothwendigkeit beilegen.

In dieser Modalität der ästhetischen Urtheile, nämlich der angemassten Nothwendigkeit derselben liegt ein Hauptmoment für die Kritik der Urtheilskraft. Denn dieselbe macht eben an ihnen ein Princip *a priori* kenntlich, und hebt sie aus der empirischen Psychologie, in welcher sie 113 sonst unter den Gefühlen des Vergnügens und Schmerzes (nur mit dem nichtssagenden Beiwort eines feineren Gefühls) begraben bleiben würden, um sie und vermittelst ihrer die Urtheilskraft in die Klasse derer zu stellen, welche Principien *a priori* zum Grunde haben, als solche aber sie in die Transcendentalphilosophie hinüberzuziehen.

## Allgemeine Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflectirenden Urtheile.

In Beziehung auf das Gefühl der Lust ist ein Gegenstand entweder zum Angenehmen oder Schönen oder Erhabenen oder Guten (schlechthin) zu zählen (*jucundum, pulchrum, sublime, honestum*).

Das Angenehme ist als Triebfeder der Begierden durchgängig von einerlei Art, woher es auch kommen und wie specifisch verschieden auch die Vorstellung (des Sinnes und der Empfindung, objectiv betrachtet) sein mag. Daher kommt es bei der Beurtheilung des Einflusses des-

[1] Die Worte „im Menschen" sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

[2] Statt „auch diesem" steht in der ersten Auflage „dem".

selben auf das Gemüth nur auf die Menge der Reize (zugleich und nach einander), und gleichsam nur auf die Masse der angenehmen Empfindung an; und diese lässt sich also durch nichts als die Quantität verständlich machen. Es cultivirt auch nicht, sondern gehört zum blossen Genusse. — Das Schöne erfordert dagegen die Vorstellung einer gewissen Qualität des Objects, die sich auch verständlich machen und auf Begriffe bringen lässt (wiewol es im ästhetischen Urtheile darauf nicht gebracht wird), und cultivirt, indem es zugleich auf Zweckmässigkeit im Gefühle der Lust Acht zu 114 haben lehrt. — Das Erhabene besteht bloss in der Relation, worin das Sinnliche in der Vorstellung der Natur für einen möglichen übersinnlichen Gebrauch desselben als tauglich beurtheilt wird. — Das schlechthin Gute, subjectiv nach dem Gefühle, welches es einflösst, beurtheilt (das Object des moralischen Gefühls), als die Bestimmbarkeit der Kräfte des Subjects durch die Vorstellung eines schlechthin nöthigenden Gesetzes, unterscheidet sich vornehmlich durch die Modalität einer auf Begriffen *a priori* beruhenden Nothwendigkeit, die nicht bloss Anspruch, sondern auch Gebot des Beifalls für jedermann in sich enthält, und gehört an sich zwar nicht vor die ästhetische, sondern die reine intellectuelle Urtheilskraft, wird auch nicht in einem bloss reflectirenden, sondern bestimmenden Urtheile, nicht der Natur, sondern der Freiheit beigelegt. Aber die Bestimmbarkeit des Subjects durch diese Idee, und zwar eines Subjects, welches in sich an der Sinnlichkeit Hindernisse, zugleich aber Ueberlegenheit über dieselbe durch die Ueberwindung derselben als Modification seines Zustandes empfinden kann, d. i. das moralische Gefühl ist doch mit der ästhetischen Urtheilskraft und deren formalen Bedingungen sofern verwandt, dass es dazu dienen kann, die Gesetzmässigkeit der Handlung aus Pflicht zugleich als ästhetisch, d. i. als erhaben oder auch als schön vorstellig zu machen, ohne an seiner Reinigkeit einzubüssen, welches nicht stattfindet, wenn man es mit dem Gefühl des Angenehmen in natürliche Verbindung setzen wollte.

Wenn man das Resultat aus der bisherigen Exposition beiderlei Arten ästhetischer Urtheile zieht, so würden sich daraus folgende kurze Erklärungen ergeben:

Schön ist das, was in der blossen Beurtheilung (also nicht vermit-115 telst der Empfindung des Sinnes nach einem Begriffe des Verstandes) gefällt. Hieraus folgt von selbst, dass es ohne alles Interesse gefallen müsse.

Erhaben ist das, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt.

Beide, als Erklärungen ästhetischer allgemeingiltiger Beurtheilung, beziehen sich auf subjective Gründe, nämlich einerseits der Sinnlichkeit so wie sie zu Gunsten des contemplativen Verstandes, andererseits wie sie wider dieselbe, dagegen für die Zwecke[1] der praktischen Vernunft, und doch beide in demselben Subjecte vereinigt, in Beziehung auf das moralische Gefühl zweckmässig sind. Das Schöne bereitet uns vor, etwas, selbst die Natur ohne Interesse zu lieben, das Erhabene, es selbst wider unser (sinnliches) Interesse hochzuschätzen.

Man kann das Erhabene so beschreiben: es ist ein Gegenstand (der Natur), dessen Vorstellung das Gemüth bestimmt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung von Ideen zu denken.

Buchstäblich genommen und logisch betrachtet können Ideen nicht dargestellt werden. Aber wenn wir unser empirisches Vorstellungsvermögen (mathematisch oder dynamisch) für die Anschauung der Natur erweitern, so tritt unausbleiblich die Vernunft hinzu als Vermögen der Independenz der absoluten Totalität, und bringt die, obzwar vergebliche Bestrebung des Gemüths hervor, die Vorstellung der Sinne diesen angemessen zu machen. Diese Bestrebung und das Gefühl der Unerreichbarkeit der Idee durch die Einbildungskraft ist selbst eine Darstellung der subjectiven Zweckmässigkeit unseres Gemüths im Gebrauche der Einbildungskraft für dessen übersinnliche Bestimmung, und nöthigt uns, subjectiv die Natur selbst in ihrer Totalität als Darstellung von etwas Uebersinnlichem zu denken, 116 ohne diese Darstellung objectiv zu Stande bringen zu können.

Denn das werden wir bald inne, dass der Natur im Raume und in der Zeit das Unbedingte, mithin auch die absolute Grösse ganz abgehe, die doch von der gemeinsten Vernunft verlangt wird. Eben dadurch werden wir auch erinnert, dass wir es nur mit einer Natur als Erscheinung zu thun haben, und diese selbst noch als blosse Darstellung einer Natur an sich (welche die Vernunft in der Idee hat) müsse angesehen werden. Diese Idee des Uebersinnlichen aber, die wir zwar nicht weiter bestimmen, mithin die Natur als Darstellung derselben nicht erkennen,

[1] Statt der Worte „wider dieselbe, dagegen für die Zwecke" steht in der ersten Auflage „wider die Zwecke".

sondern nur *denken* können, wird in uns durch einen Gegenstand erweckt, dessen ästhetische Beurtheilung die Einbildungskraft bis zu ihrer Grenze, es sei der Erweiterung (mathematisch) oder ihrer Macht über das Gemüth (dynamisch), anspannt, indem sie sich auf das Gefühl einer Bestimmung desselben gründet, welche das Gebiet der ersteren gänzlich überschreitet (das moralische Gefühl), in Ansehung dessen die Vorstellung des Gegenstandes als subjectiv zweckmässig beurtheilt wird.

In der That lässt sich ein Gefühl für das Erhabene der Natur nicht wol denken, ohne eine Stimmung des Gemüths, die der zum moralischen ähnlich ist, damit zu verbinden; und obgleich die unmittelbare Lust am Schönen der Natur gleichfalls eine gewisse *Liberalität* der Denkungsart, d. i. Unabhängigkeit des Wolgefallens vom blossen Sinnengenusse voraussetzt und cultivirt, so wird dadurch doch mehr die Freiheit im *Spiele* als unter einem gesetzlichen *Geschäfte* vorgestellt, welches die echte Beschaffenheit der Sittlichkeit des Menschen ist, wo die Vernunft der Sinnlichkeit Gewalt anthun muss, nur dass im ästhetischen Urtheile 117 über das Erhabene diese Gewalt durch die Einbildungskraft selbst als durch ein Werkzeug der Vernunft ausgeübt vorgestellt wird.

Das Wolgefallen am Erhabenen der Natur ist daher auch nur *negativ* (statt dessen das am Schönen *positiv* ist), nämlich ein Gefühl der Beraubung der Freiheit der Einbildungskraft durch sie selbst, indem sie nach einem anderen Gesetze als dem des empirischen Gebrauchs zweckmässig bestimmt wird. Dadurch bekommt sie eine Erweiterung und Macht, welche grösser ist als die, welche sie aufopfert, deren Grund aber ihr selbst verborgen ist, statt dessen sie die Aufopferung oder die Beraubung, und zugleich die Ursache *fühlt*, der sie unterworfen wird. Die *Verwunderung*, die an Schreck grenzt, das Grausen und der heilige Schauer, welcher den Zuschauer bei dem Anblicke himmelansteigender Gebirgsmassen, tiefer Schlünde und darin tobender Gewässer, tiefbeschatteter, zum schwermüthigen Nachdenken einladender Einöden u. s. w. ergreift, ist bei der Sicherheit, worin er sich weiss, nicht wirkliche Furcht, sondern nur ein Versuch, uns mit der Einbildungskraft darauf einzulassen, um die Macht eben desselben Vermögens zu fühlen, die dadurch erregte Bewegung des Gemüths mit dem Ruhestande desselben zu verbinden, und so der Natur in uns selbst, mithin auch der ausser uns, sofern sie auf das Gefühl unseres Wolbefindens Einfluss haben kann, über-

legen zu sein. Denn die Einbildungskraft nach dem Associationsgesetze macht unseren Zustand der Zufriedenheit physisch abhängig; aber eben dieselbe nach Principien des Schematismus der Urtheilskraft (folglich sofern der Freiheit untergeordnet) ist Werkzeug der Vernunft und ihrer Ideen, als solches aber eine Macht, unsere Unabhängigkeit gegen die Natureinflüsse zu behaupten, das, was nach den letzteren gross ist, als klein abzuwürdigen, und so das schlechthin Grosse nur in seine (des Subjects) eigene Bestimmung zu setzen. Diese Reflexion der ästhetischen Urtheilskraft, die Natur zur Angemessenheit mit der Vernunft (doch ohne einen bestimmten Begriff derselben) zu erheben, stellt den Gegenstand, selbst durch die objective Unangemessenheit der Einbildungskraft in ihrer grössten Erweiterung für die Vernunft (als Vermögen der Ideen), doch als subjectiv zweckmässig vor. 118

Man muss hier überhaupt darauf Acht haben, was oben schon erinnert worden ist, dass in der transcendentalen Aesthetik der Urtheilskraft lediglich von reinen ästhetischen Urtheilen die Rede sein müsse, folglich die Beispiele nicht von solchen schönen oder erhabenen Gegenständen der Natur hergenommen werden dürfen, die den Begriff von einem Zwecke voraussetzen; denn alsdann würde es entweder teleologische oder sich auf blosse Empfindungen eines Gegenstandes (Vergnügen oder Schmerz) gründende, mithin im ersteren Falle nicht ästhetische, im zweiten nicht blosse formale Zweckmässigkeit sein. Wenn man also den Anblick des bestirnten Himmels erhaben nennt, so muss man der Beurtheilung desselben nicht Begriffe von Welten, von vernünftigen Wesen bewohnt, und nun die hellen Punkte, womit wir den Raum über uns erfüllt sehen, als ihre Sonnen in sehr zweckmässig für sie gestellten Kreisen bewegt zum Grunde legen, sondern bloss, wie man ihn sieht, als ein weites Gewölbe, das alles befasst; und bloss unter diese Vorstellung müssen wir die Erhabenheit setzen, die ein reines ästhetisches Urtheil diesem Gegenstande beilegt. Ebenso den Anblick des Oceans nicht so, wie wir, mit allerlei Kenntnissen (die aber nicht in der unmittelbaren Anschauung enthalten sind) bereichert, ihn denken, etwa als ein weites Reich von Wassergeschöpfen, als den grossen Wasserschatz für die Ausdünstungen, 119 welche die Luft mit Wolken zum Behuf der Länder beschwängern, oder auch als ein Element, das zwar Welttheile von einander trennt, gleichwol aber die grösste Gemeinschaft unter ihnen möglich macht; denn das

giebt lauter teleologische Urtheile; sondern man muss den Ocean bloss, wie die Dichter es thun, nach dem, was der Augenschein zeigt, etwa, wenn er in Ruhe betrachtet wird, als einen klaren Wasserspiegel, der bloss vom Himmel begrenzt ist, aber ist er unruhig, wie einen alles zu verschlingen drohenden Abgrund, dennoch erhaben finden können. Eben das ist von dem Erhabenen und Schönen in der Menschengestalt zu sagen, wo wir nicht auf Begriffe der Zwecke, wozu alle seine Gliedmassen da sind, als Bestimmungsgründe des Urtheils zurücksehen, und die Zusammenstimmung mit ihnen auf unser (alsdann nicht mehr reines) ästhetisches Urtheil nicht einfliessen lassen müssen, obgleich dass sie jenen nicht widerstreiten freilich eine nothwendige Bedingung auch des ästhetischen Wolgefallens ist. Die ästhetische Zweckmässigkeit ist die Gesetzmässigkeit der Urtheilskraft in ihrer Freiheit. Das Wolgefallen an dem Gegenstande hängt von der Beziehung ab, in welche wir die Einbildungskraft setzen wollen; nur dass sie für sich selbst das Gemüth in freier Beschäftigung unterhalte. Wenn dagegen etwas anderes, es sei Sinnenempfindung oder Verstandesbegriff, das Urtheil bestimmt, so ist es zwar gesetzmässig, aber nicht das Urtheil einer freien Urtheilskraft.

Wenn man also von intellectueller Schönheit und Erhabenheit spricht, so sind erstlich diese Ausdrücke nicht ganz richtig, weil es ästhetische Vorstellungsarten sind, die, wenn wir bloss reine Intelligenzen wären (oder uns auch in Gedanken in diese Qualität versetzen), in uns gar nicht 120 anzutreffen sein würden; zweitens, obgleich beide als Gegenstände eines intellectuellen (moralischen) Wolgefallens zwar sofern mit dem ästhetischen vereinbar sind, als sie auf keinem Interesse beruhen, so sind sie doch darin wiederum mit diesem schwer zu vereinigen, weil sie ein Interesse bewirken sollen, welches, wenn die Darstellung mit dem Wolgefallen in der ästhetischen Beurtheilung zusammenstimmen soll, in dieser niemals anders als durch ein Sinneninteresse, welches man damit in der Darstellung verbindet, geschehen würde, wodurch aber der intellectuellen Zweckmässigkeit Abbruch geschieht und sie verunreinigt wird.

Der Gegenstand eines reinen und unbedingten intellectuellen Wolgefallens ist das moralische Gesetz in seiner Macht, die es in uns über alle und jede vor ihm vorhergehenden Triebfedern des Gemüths ausübt; und da diese Macht sich eigentlich nur durch Aufopferungen ästhetisch kenntlich macht (welches eine Beraubung, obgleich zum Behuf der

inneren Freiheit ist, dagegen eine unergründliche Tiefe dieses übersinnlichen Vermögens mit ihren ins unabsehliche sich erstreckenden Folgen in uns aufdeckt), so ist das Wolgefallen von der ästhetischen Seite (in Beziehung auf Sinnlichkeit) negativ d. i. wider dieses Interesse, von der intellectuellen aber betrachtet, positiv und mit einem Interesse verbunden. Hieraus folgt, dass das intellectuelle, an sich selbst zweckmässige (das moralisch) Gute, ästhetisch beurtheilt, nicht sowol schön, als vielmehr erhaben vorgestellt werden müsse, so dass es mehr das Gefühl der Achtung (welches den Reiz verschmäht) als der Liebe und vertraulichen Zuneigung erwecke; weil die menschliche Natur nicht so von selbst, sondern nur durch Gewalt, welche die Vernunft der Sinnlichkeit anthut, mit jenem Guten zusammenstimmt. Umgekehrt wird auch das, was wir in der Natur ausser uns oder auch in uns (z. B. gewisse Affecte) er- 121 haben nennen, nur als eine Macht des Gemüths, sich über gewisse Hindernisse der Sinnlichkeit durch moralische Grundsätze zu schwingen, vorgestellt, und dadurch interessant werden.

Ich will bei dem Letzteren etwas verweilen. Die Idee des Guten mit Affect heisst der Enthusiasmus. Dieser Gemüthszustand scheint erhaben zu sein, dermassen, dass man gemeiniglich vorgiebt, ohne ihn könne nichts Grosses ausgerichtet werden. Nun ist aber jeder Affect*) blind, entweder in der Wahl seines Zwecks oder, wenn dieser auch durch Vernunft gegeben worden, in der Ausführung desselben; denn er ist diejenige Bewegung des Gemüths, welche es unvermögend macht, freie Ueberlegung der Grundsätze anzustellen, um sich danach zu bestimmen.[1] Also kann er auf keinerlei Weise ein Wolgefallen der Vernunft verdienen. Aesthetisch gleichwol ist der Enthusiasmus erhaben, weil er eine Anspannung der Kräfte durch Ideen ist, welche dem Gemüthe einen Schwung

*) Affecte sind von Leidenschaften specifisch unterschieden. Jene beziehen sich bloss auf das Gefühl, diese gehören dem Begehrungsvermögen an und sind Neigungen, welche alle Bestimmbarkeit der Willkür durch Grundsätze erschweren oder unmöglich machen. Jene sind stürmisch und unvorsätzlich, diese anhaltend und überlegt; so ist der Unwille als Zorn ein Affect, aber als Hass (Rachgier) eine Leidenschaft. Die letztere kann niemals und in keinem Verhältniss erhaben genannt werden, weil im Affect die Freiheit des Gemüths zwar gehemmt, in der Leidenschaft aber aufgehoben wird.

[1] Statt „freie . . . . bestimmen" steht in der ersten Auflage „sich nach freier Ueberlegung durch Grundsätze zu bestimmen."

geben, der weit mächtiger und dauerhafter wirkt, als der Antrieb durch Sinnenvorstellungen. Aber (welches befremdlich scheint) selbst Affectlosigkeit (*ἀπάθεια, phlegma in fignificatu bono*) eines seinen unwandel-
122 baren Grundsätzen nachdrücklich nachgehenden Gemüths ist, und zwar auf weit vorzüglichere Art erhaben, weil sie zugleich das Wolgefallen der reinen Vernunft auf ihrer Seite hat. Eine dergleichen Gemüthsart heisst allein edel, welcher Ausdruck nachher auf Sachen, z. B. Gebäude, ein Kleid, Schreibart, körperlichen Anstand u. dgl. angewandt wird, wenn diese nicht sowol Verwunderung (Affect in der Vorstellung der Neuigkeit, welche die Erwartung übersteigt), als Bewunderung (eine Verwunderung, die beim Verlust der Neuigkeit nicht aufhört) erregt, welches geschieht, wenn Ideen in ihrer Darstellung unabsichtlich und ohne Kunst mit dem ästhetischen Wolgefallen zusammenstimmen.

Ein jeder Affect von der **wackeren** Art (der nämlich das Bewusstsein unserer Kräfte jeden Widerstand zu überwinden (*animi strenui*) rege macht) ist ästhetisch erhaben, z. B. der Zorn, sogar die Verzweiflung (nämlich die entrüstete, nicht aber die verzagte). Der Affect von der **schmelzenden** Art aber (welcher die Bestrebung zu widerstehen selbst zum Gegenstande der Unlust (*animum languidum*) macht), hat nichts Edeles an sich, kann aber zum Schönen der Sinnesart gezählt werden. Daher sind die Rührungen, welche bis zum Affect stark werden können, auch sehr verschieden. Man hat muthige, man hat zärtliche Rührungen. Die letzteren, wenn sie bis zum Affect steigen, taugen gar nichts; der Hang dazu heisst die Empfindelei. Ein theilnehmender Schmerz, der sich nicht will trösten lassen, oder auf den wir uns, wenn er erdichtete Uebel betrifft, bis zur Täuschung durch die Phantasie, als ob es wirkliche wären, vorsätzlich einlassen, beweist und macht eine weiche, aber zugleich schwache Seele, die eine schöne Seite zeigt,
123 und zwar phantastisch, aber nicht einmal enthusiastisch genannt werden kann. Romane, weinerliche Schauspiele, schale Sittenvorschriften, die mit (obzwar fälschlich) sogenannten edlen Gesinnungen tändeln, in der That aber das Herz welk und für die strenge Vorschrift der Pflicht unempfindlich, aller Achtung für die Würde der Menschheit in unserer Person und das Recht der Menschen (welches ganz etwas anderes als ihre Glückseligkeit ist) und überhaupt aller festen Grundsätze unfähig machen; selbst ein Religionsvortrag, welcher kriechende, niedrige Gunstbewerbung und

Einschmeichelung empfiehlt, die alles Vertrauen auf eigenes Vermögen zum Widerstande gegen das Böse in uns aufgiebt, statt der rüstigen Entschlossenheit, die Kräfte, die uns bei aller unserer Gebrechlichkeit doch noch übrig bleiben, zu Ueberwindung der Neigungen zu versuchen; die falsche Demuth, welche in die Selbstverachtung, in die winselnde, erheuchelte Reue und eine bloss leidende Gemüthsfassung die Art setzt, wie man allein dem höchsten Wesen gefällig werden könne: vertragen sich nicht einmal mit dem, was zur Schönheit, weit weniger aber noch mit dem, was zur Erhabenheit der Gemüthsart gezählt werden könnte.

Aber auch stürmische Gemüthsbewegungen, sie mögen nun unter dem Namen der Erbauung mit Ideen der Religion, oder als bloss zur Cultur gehörig mit Ideen, die ein gesellschaftliches Interesse enthalten, verbunden werden, können, so sehr sie auch die Einbildungskraft spannen, keineswegs auf die Ehre einer erhabenen Darstellung Anspruch machen, wenn sie nicht eine Gemüthsstimmung zurücklassen, die wenngleich nur indirect auf das Bewusstsein seiner Stärke und Entschlossenheit zu dem, was reine intellectuelle Zweckmässigkeit bei sich führt (dem Uebersinnlichen), Einfluss hat. Denn sonst gehören alle diese Rührungen nur zur Motion, welche man der Gesundheit wegen gern 124 hat. Die angenehme Mattigkeit, welche auf eine solche Rüttelung durch das Spiel der Affecte folgt, ist ein Genuss des Wolbefindens aus dem hergestellten Gleichgewichte der mancherlei Lebenskräfte in uns, welcher am Ende auf dasselbe hinausläuft als derjenige, den die Wollüstlinge des Orients so behaglich finden, wenn sie ihren Körper gleichsam durchkneten und alle ihre Muskeln und Gelenke sanft drücken und biegen lassen; nur dass dort das bewegende Princip grösstentheils in uns, hier hingegen gänzlich ausser uns ist. Da glaubt sich nun mancher durch eine Predigt erbaut, in dem doch nichts aufgebaut (kein System guter Maximen) ist, oder durch ein Trauerspiel gebessert, der bloss über glücklich vertriebene Langeweile froh ist. Also muss das Erhabene jederzeit Beziehung auf die Denkungsart haben, d. i. auf Maximen, dem Intellectuellen und den Vernunftideen über die Sinnlichkeit Obermacht zu verschaffen.

Man darf nicht besorgen, dass das Gefühl des Erhabenen durch eine dergleichen abgezogene Darstellungsart, die in Ansehung des Sinnlichen gänzlich negativ wird, verlieren werde; denn die Einbildungskraft,

ob sie zwar über das Sinnliche hinaus nichts findet, woran sie sich halten kann, fühlt sich doch auch eben durch diese Wegschaffung der Schranken derselben unbegrenzt; und jene Absonderung ist also eine Darstellung des Unendlichen, welche zwar eben darum niemals anderes als bloss negative Darstellung sein kann, die aber doch die Seele erweitert. Vielleicht giebt es keine erhabenere Stelle im Gesetzbuche der Juden als das Gebot: du sollst dir kein Bildniss machen noch irgend ein Gleichniss, weder dessen, was im Himmel, noch auf der Erden, noch unter der Erden ist u. s. w. Dieses Gebot allein kann den Enthusiasmus erklären, den das jüdische Volk in seiner gesitteten Epoche für seine Religion fühlte, 125 wenn es sich mit anderen Völkern verglich, oder denjenigen Stolz, den der Muhammedanismus einflösst. Eben dasselbe gilt auch von der Vorstellung des moralischen Gesetzes und der Anlage zur Moralität in uns. Es ist eine ganz irrige Besorgniss, dass, wenn man sie alles dessen beraubt, was sie den Sinnen empfehlen kann, sie alsdann keine andere als kalte leblose Billigung, und keine bewegende Kraft oder Rührung bei sich führen würde. Es ist gerade umgekehrt; denn da, wo nun die Sinne nichts mehr vor sich sehen, und die unverkennliche und unauslöschliche Idee der Sittlichkeit dennoch übrig bleibt, würde es eher nöthig sein, den Schwung einer unbegrenzten Einbildungskraft zu mässigen, um ihn nicht bis zum Enthusiasmus steigen zu lassen, als aus Furcht vor Kraftlosigkeit dieser Ideen für sie in Bildern und kindischem Apparat Hilfe zu suchen. Daher haben auch Regierungen gern erlaubt, die Religion mit dem letzteren Zubehör reichlich versorgen zu lassen, und so dem Unterthan die Mühe, zugleich aber auch das Vermögen zu benehmen gesucht, seine Seelenkräfte über die Schranken auszudehnen, die man ihm willkürlich setzen, und wodurch man ihn als bloss passiv leichter behandeln kann.

Diese reine, seelenerhebende, bloss negative Darstellung der Sittlichkeit bringt dagegen keine Gefahr der *Schwärmerei*, welche ein *Wahn ist, über alle Grenze der Sinnlichkeit hinaus etwas* **sehen**, d. i. nach Grundsätzen träumen (mit Vernunft rasen) *zu wollen*; eben darum, weil die Darstellung bei jener bloss negativ ist. Denn *die Unerforschlichkeit der Idee der Freiheit* schneidet aller positiven Darstellung gänzlich den Weg ab; das moralische Gesetz aber ist an sich selbst in uns hinreichend und ursprünglich bestimmend, so dass es nicht

einmal erlaubt, uns nach einem Bestimmungsgrunde ausser demselben umzusehen. Wenn der Enthusiasmus mit dem Wahnsinn, so ist die [126] Schwärmerei mit dem Wahnwitz zu vergleichen, wovon der letztere sich unter allen am wenigsten mit dem Erhabenen verträgt, weil er grüblerisch lächerlich ist. Im Enthusiasmus als Affect ist die Einbildungskraft zügellos, in der Schwärmerei als eingewurzelter brütender Leidenschaft regellos. Der erstere ist vorübergehender Zufall, der den gesundesten Verstand bisweilen wol betrifft; der zweite eine Krankheit, die ihn zerrüttet.

Einfalt (kunstlose Zweckmässigkeit) ist gleichsam der Stil der Natur im Erhabenen, und so auch der Sittlichkeit, welche eine zweite (übersinnliche) Natur ist, wovon wir nur die Gesetze kennen, ohne das übersinnliche Vermögen in uns selbst, was den Grund dieser Gesetzgebung enthält, durch Anschauen erreichen zu können.

Noch ist anzumerken, dass, obgleich das Wolgefallen am Schönen ebenso wol als das am Erhabenen nicht allein durch allgemeine Mittheilbarkeit unter den anderen ästhetischen Beurtheilungen kenntlich unterschieden ist, sondern auch durch diese Eigenschaft in Beziehung auf Gesellschaft (in der es sich mittheilen lässt) ein Interesse bekommt, gleichwol doch auch die Absonderung von aller Gesellschaft als etwas Erhabenes angesehen werde, wenn sie auf Ideen beruht, welche über alles sinnliche Interesse hinwegsehen. Sich selbst genug sein, mithin Gesellschaft nicht bedürfen ohne doch ungesellig zu sein, d. i. sie zu fliehen, ist etwas dem Erhabenen sich Näherndes, so wie jede Ueberhebung von Bedürfnissen. Dagegen ist Menschen zu fliehen aus Misanthropie, weil man sie anfeindet, oder aus Anthropophobie (Menschenscheu), weil man sie als seine Feinde fürchtet, theils hässlich, theils verächtlich. Gleichwol giebt es eine (sehr uneigentlich sogenannte) Misanthropie, wozu [127] die Anlage sich mit dem Alter in vieler woldenkenden Menschen Gemüth einzufinden pflegt, welche zwar, was das Wolwollen betrifft, philanthropisch genug ist, aber vom Wolgefallen an Menschen durch eine lange traurige Erfahrung weit abgebracht ist; wovon der Hang zur Eingezogenheit, der phantastische Wunsch auf einem entlegenen Landsitze, oder auch (bei jungen Personen) die erträumte Glückseligkeit, auf einem der übrigen Welt unbekannten Eilande mit einer kleinen Familie seine Lebenszeit zubringen zu können, welche die Romanschreiber oder die

Dichter der Robinsonaden so gut zu nutzen wissen, Zeugniss giebt. Falschheit, Undankbarkeit, Ungerechtigkeit, das Kindische in den von uns selbst für wichtig und gross gehaltenen Zwecken, in deren Verfolgung sich Menschen selbst und unter einander alle erdenklichen Uebel anthun, stehen mit der Idee dessen, was sie sein könnten, wenn sie wollten, so im Widerspruch, und sind dem lebhaften Wunsche, sie besser zu sehen, so sehr entgegen, dass um sie nicht zu hassen, da man sie nicht lieben kann, die Verzichtthuung auf alle gesellschaftlichen Freuden nur ein kleines Opfer zu sein scheint. Diese Traurigkeit, nicht über die Uebel, welche das Schicksal über andere Menschen verhängt (wovon die Sympathie Ursache ist), sondern die sie sich selbst anthun (welche auf der Antipathie in Grundsätzen beruht), ist, weil sie auf Ideen beruht, erhaben, indessen dass die erstere allenfalls nur für schön gelten kann. — Der ebenso geistreiche als gründliche v. SAUSSURE sagt in der Beschreibung seiner Alpenreisen von Bonhomme, einem der savoyischen Gebirge: „es herrscht daselbst eine gewisse abgeschmackte Traurigkeit". Er kannte daher doch auch eine interessante Traurigkeit, welche der Anblick einer Einöde einflösst, in die sich Menschen wol versetzen 128 möchten, um von der Welt nichts weiter zu hören noch zu erfahren, die denn doch nicht so ganz unwirthbar sein muss, dass sie nur einen höchst mühseligen Aufenthalt für Menschen darböte. — Ich mache diese Anmerkung nur in der Absicht, um zu erinnern, dass auch Betrübniss (nicht niedergeschlagene Traurigkeit) zu den rüstigen Affecten gezählt werden könne, wenn sie in moralischen Ideen ihren Grund hat, wenn sie aber auf Sympathie gegründet, und als solche auch liebenswürdig ist, sie bloss zu den schmelzenden Affecten gehöre, um dadurch auf die Gemüthsstimmung, die nur im ersteren Falle erhaben ist, aufmerksam zu machen.

---

Man kann mit der jetzt durchgeführten transscendentalen Exposition der ästhetischen Urtheile nun auch die physiologische, wie sie ein BURKE und viele scharfsinnige Männer unter uns bearbeitet haben, vergleichen, um zu sehen, wohin eine bloss empirische Exposition des Erhabenen und Schönen führe. BURKE,* der in dieser Art der Behandlung als der vor-

* Nach der deutschen Uebersetzung seiner Schrift: Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unserer Begriffe vom Schönen und Erhabenen. Riga, bei Hartknoch 1773.

nehmste Verfasser genannt zu werden verdient, bringt auf diesem Wege (S. 223 seines Werks) heraus, „dass das Gefühl des Erhabenen sich auf den Trieb zur Selbsterhaltung und auf **Furcht**, d. i. einen Schmerz gründe, der, weil er nicht bis zur wirklichen Zerrüttung der körperlichen Theile geht, Bewegungen hervorbringt, die, da sie die feineren oder gröberen Gefässe von gefährlichen und beschwerlichen Verstopfungen reinigen, im Stande sind, angenehme Empfindungen zu erregen, zwar nicht Lust, sondern eine Art von wolgefälligem Schauer, eine gewisse 129 Ruhe, die mit Schrecken vermischt ist." Das Schöne, welches er auf Liebe gründet (wovon er doch die Begierde abgesondert wissen will), führt er (S. 251—252) „auf die Nachlassung, Losspannung und Erschlaffung der Fibern des Körpers, mithin eine Erweichung, Auflösung, Ermattung, ein Hinsinken, Hinsterben, Wegschmelzen vor Vergnügen" hinaus. Und nun bestätigt er diese Erklärungsart nicht allein durch Fälle, in denen die Einbildungskraft in Verbindung mit dem Verstande, sondern sogar mit Sinnesempfindung in uns das Gefühl des Schönen sowol als des Erhabenen erregen könne. — Als psychologische Bemerkungen sind diese Zergliederungen der Phänomene unseres Gemüths überaus schön, und geben reichen Stoff zu den beliebtesten Nachforschungen der empirischen Anthropologie. Es ist auch nicht zu leugnen, dass alle Vorstellungen in uns, sie mögen objectiv bloss sinnlich oder ganz intellectuell sein, doch subjectiv mit Vergnügen oder Schmerz, so unmerklich beides auch sein mag, verbunden werden können (weil sie insgesammt das Gefühl des Lebens afficiren, und keine derselben, sofern als sie Modification des Subjects ist, indifferent sein kann), sogar dass, wie Epikur behauptete, immer **Vergnügen** und **Schmerz** zuletzt doch körperlich sei, es mag nun von der Einbildung oder gar von Verstandesvorstellungen anfangen; weil das Leben ohne das Gefühl des körperlichen Organs bloss Bewusstsein seiner Existenz, aber kein Gefühl des Wol- oder Uebelbefindens, d. i. der Beförderung oder Hemmung der Lebenskräfte sei, weil das Gemüth für sich allein ganz Leben (das Lebensprincip selbst) ist, und Hindernisse oder Beförderungen ausser demselben und doch im Menschen selbst, mithin in der Verbindung mit seinem Körper gesucht werden müssen.

Setzt man aber das Wolgefallen am Gegenstande ganz und gar da- 130 rein, dass dieser durch Reiz oder durch Rührung vergnügt, so muss man

auch keinem anderen zumuthen, zu dem ästhetischen Urtheile, was wir fällen, beizustimmen; denn darüber befragt ein jeder mit Recht nur seinen Privatsinn. Alsdann aber hört auch alle Censur des Geschmacks gänzlich auf; man müsste denn das Beispiel, welches andere durch die zufällige Uebereinstimmung ihrer Urtheile geben, zum Gebot des Beifalls für uns machen, wider welches Princip wir uns doch vermuthlich sträuben und auf das natürliche Recht berufen würden, das Urtheil, welches auf dem unmittelbaren Gefühle des eigenen Wolbefindens beruht, seinem eigenen Sinne, und nicht anderer ihrem zu unterwerfen.

Wenn also das Geschmacksurtheil nicht für egoistisch, sondern seiner inneren Natur nach, d. i. um sein selbst, nicht um der Beispiele willen, die andere von ihrem Geschmack geben, nothwendig als pluralistisch gelten muss, wenn man es als ein solches würdigt, welches zugleich verlangen darf, dass jedermann ihm beipflichten soll, so muss ihm irgend ein (es sei objectives oder subjectives) Princip *a priori* zum Grunde liegen, zu welchem man durch Aufspähung empirischer Gesetze der Gemüthsveränderungen niemals gelangen kann, weil diese nur zu erkennen geben, wie geurtheilt wird, nicht aber gebieten, wie geurtheilt werden soll, und zwar gar so, dass das Gebot unbedingt ist, dergleichen die Geschmacksurtheile voraussetzen, indem sie das Wolgefallen mit einer Vorstellung unmittelbar verknüpft wissen wollen. Also mag die empirische Exposition der ästhetischen Urtheile immer den Anfang machen, um den Stoff zu einer höheren Untersuchung herbeizuschaffen; eine transscendentale Erörterung dieses Vermögens ist doch möglich und zur Kritik 131 des Geschmacks wesentlich gehörig. Denn ohne dass derselbe Principien *a priori* habe, könnte er unmöglich die Urtheile anderer richten und über sie auch nur mit einigem Scheine des Rechts Billigungs- oder Verwerfungsaussprüche fällen.

Das übrige zur Analytik der ästhetischen Urtheilskraft Gehörige enthält zuvörderst die[1]

[1] Die Worte „das übrige . . . zuvörderst die" sind ein Zusatz der zweiten Auflage. Im Text der ersten Auflage sind die folgenden Ausführungen der Analytik von §. 30 — §. 54 als „Drittes Buch" charakterisirt. Im Druckfehlerverzeichniss zu derselben verlangt Kant die Streichung nicht bloss dieser Worte, sondern auch der folgenden Ueberschrift „Deduction der ästhetischen Urtheile", die in der vorliegenden Auflage und den späteren unter Beschränkung auf die „reinen" ästhetischen Urtheile

## Deduction der reinen[1] ästhetischen Urtheile.

### §. 30.

### Die Deduction der ästhetischen Urtheile über die Gegenstände der Natur darf nicht auf das, was wir in dieser erhaben nennen, sondern nur auf das Schöne gerichtet werden.

Der Anspruch eines ästhetischen Urtheils auf allgemeine Giltigkeit für jedes Subject bedarf als ein Urtheil, welches sich auf irgend ein Princip *a priori* fussen muss, einer Deduction (d. i. Legitimation seiner Anmassung), welche über die Exposition desselben noch hinzukommen muss, wenn es nämlich ein Wolgefallen oder Missfallen an der Form des Objects betrifft. Dergleichen sind die Geschmacksurtheile über das Schöne der Natur. Denn die Zweckmässigkeit hat alsdann doch im Objecte und seiner Gestalt ihren Grund, wenn sie gleich nicht die Beziehung desselben auf andere Gegenstände nach Begriffen (zum Erkenntnissurtheile) anzeigt, sondern bloss die Auffassung dieser Form, sofern sie dem Vermögen sowol der Begriffe als dem der Darstellung derselben (welches 132 mit dem der Auffassung eines und dasselbe ist) im Gemüth sich gemäss zeigt, überhaupt betrifft. Man kann daher auch in Ansehung des Schönen der Natur mancherlei Fragen aufwerfen, welche die Ursache dieser Zweckmässigkeit ihrer Formen betreffen, z. B. wie man erklären wolle, warum die Natur so verschwenderisch allerwärts Schönheit verbreitet habe, selbst im Grunde des Oceans, wo nur selten das menschliche Auge (für welches jene doch allein zweckmässig ist) hingelangt, u. dgl. m.

Allein das Erhabene der Natur — wenn wir darüber ein reines ästhetisches Urtheil fällen, welches nicht mit Begriffen von Vollkommenheit als objectiver Zweckmässigkeit vermengt ist, in welchem Falle es ein teleologisches Urtheil sein würde — kann ganz als formlos oder ungestalt, dennoch aber als Gegenstand eines reinen Wolgefallens betrachtet

erhalten ist. Dieselbe gilt jedoch auch in der veränderten Fassung nur für die §§. 30—38. Die späteren Erörterungen (§. 39 — §. 54) sind in keiner der Auflagen durch eine besondere Ueberschrift von der Deduction abgetrennt.

[1] Das Wort „reinen" ist ein Zusatz der zweiten Auflage.

werden, und subjective Zweckmässigkeit der gegebenen Vorstellung zeigen; und da fragt es sich nun, ob zu dem ästhetischen Urtheile dieser Art auch ausser der Exposition dessen, was in ihm gedacht wird, noch eine Deduction seines Anspruchs auf irgend ein (subjectives) Princip *a priori* verlangt werden könne.

Hierauf dient zur Antwort, dass das Erhabene der Natur nur uneigentlich so genannt werde, und eigentlich bloss der Denkungsart, oder vielmehr der Grundlage zu derselben in der menschlichen Natur bei-133 gelegt werden müsse. Dieser sich bewusst zu werden giebt die Auffassung eines sonst formlosen und unzweckmässigen Gegenstandes bloss die Veranlassung, welcher auf solche Weise subjectiv zweckmässig gebraucht, aber nicht als ein solcher für sich und seiner Form wegen beurtheilt wird (gleichsam *species finalis accepta*, *non data*). Daher war unsere Exposition der Urtheile über das Erhabene der Natur zugleich ihre Deduction. Denn wenn wir die Reflexion der Urtheilskraft in denselben zerlegten, so fanden wir in ihnen ein zweckmässiges Verhältniss der Erkenntnissvermögen, welches dem Vermögen der Zwecke (dem Willen) *a priori* zu Grunde gelegt werden muss, und daher selbst *a priori* zweckmässig ist, welches denn sofort die Deduction, d. i. die Rechtfertigung des Anspruchs eines dergleichen Urtheils auf allgemein nothwendige Giltigkeit enthält.

Wir werden also nur die Deduction der Geschmacksurtheile, d. i. der Urtheile über die Schönheit der Naturdinge zu suchen haben, und so der Aufgabe für die gesammte ästhetische Urtheilskraft im ganzen ein Genüge thun.

## §. 31.

## Von der Methode der Deduction der Geschmacksurtheile.

Die Obliegenheit einer Deduction, d. i. der Gewährleistung der 134 Rechtmässigkeit einer Art Urtheile tritt nur ein, wenn das Urtheil Anspruch auf Nothwendigkeit macht, welches der Fall auch alsdann ist, wenn es subjective Allgemeinheit, d. i. jedermanns Beistimmung fordert, indess es doch kein Erkenntnissurtheil, sondern nur der Lust oder Unlust an einem gegebenen Gegenstande, d. i. Anmassung einer durchgängig für jedermann geltenden subjectiven Zweckmässigkeit ist, die sich auf keine Begriffe von der Sache gründen soll, weil es Geschmacksurtheil ist.

Da wir im letzteren Falle kein Erkenntnissurtheil, weder ein theoretisches, welches den Begriff einer Natur überhaupt durch den Verstand, noch ein (reines) praktisches, welches die Idee der Freiheit als *a priori* durch die Vernunft gegeben zum Grunde legt, vor uns haben, und also weder ein Urtheil, welches vorstellt was eine Sache ist, noch dass ich um sie hervorzubringen etwas verrichten soll, nach seiner Giltigkeit *a priori* zu rechtfertigen haben, so wird bloss die allgemeine Giltigkeit eines einzelnen Urtheils, welches die subjective Zweckmässigkeit einer empirischen Vorstellung der Form eines Gegenstandes ausdrückt, für die Urtheilskraft überhaupt darzuthun sein, um zu erklären, wie es möglich sei, dass etwas bloss in der Beurtheilung (ohne Sinnenempfindung oder Begriff) gefallen könne, und so wie die Beurtheilung eines Gegenstandes zum Behuf einer Erkenntniss überhaupt allgemeine Regeln habe, auch das Wolgefallen eines jeden für jeden anderen 135 als Regel dürfe angekündigt werden.

Wenn nun diese Allgemeingiltigkeit sich nicht auf Stimmensammlung und Herumfragen bei anderen wegen ihrer Art zu empfinden gründen, sondern gleichsam auf einer Autonomie des über das Gefühl der Lust (an der gegebenen Vorstellung) urtheilenden Subjects, d. i. auf seinem eigenen Geschmacke beruhen, gleichwol aber doch auch nicht von Begriffen abgeleitet werden soll, so hat ein solches Urtheil — wie das Geschmacksurtheil in der That ist — eine zwiefache, und zwar logische Eigenthümlichkeit: nämlich erstlich die Allgemeingiltigkeit *a priori*, und doch nicht eine logische Allgemeinheit nach Begriffen, sondern die Allgemeinheit eines einzelnen Urtheils, zweitens eine Nothwendigkeit (die jederzeit auf Gründen *a priori* beruhen muss), die aber doch von keinen Beweisgründen *a priori* abhängt, durch deren Vorstellung der Beifall, den das Geschmacksurtheil jedermann ansinnt, erzwungen werden könnte.

Die Auflösung dieser logischen Eigenthümlichkeiten, worin sich ein Geschmacksurtheil von allen Erkenntnissurtheilen unterscheidet, wenn wir hier anfänglich von allem Inhalte desselben, nämlich dem Gefühle der Lust abstrahiren und bloss die ästhetische Form mit der Form der objectiven Urtheile, wie sie die Logik vorschreibt, vergleichen, wird allein zur Deduction dieses sonderbaren Vermögens hinreichend sein. Wir wollen also diese charakteristischen Eigenschaften des Geschmacks zu- 136 vor, durch Beispiele erläutert, vorstellig machen.

## §. 32.

### Erste Eigenthümlichkeit des Geschmacksurtheils.

Das Geschmacksurtheil bestimmt seinen Gegenstand in Ansehung des Wolgefallens (als Schönheit) mit einem Anspruche auf jedermanns Beistimmung, als ob es objectiv wäre.

Sagen: diese Blume ist schön, heisst ebenso viel, als ihren eigenen Anspruch auf jedermanns Wolgefallen ihr nur nachsagen. Durch die Annehmlichkeit ihres Geruchs hat sie gar keine Ansprüche. Den einen ergötzt dieser Geruch, dem anderen benimmt er den Kopf. Was sollte man nun anderes daraus vermuthen, als dass die Schönheit für eine Eigenschaft der Blume selbst gehalten werden müsse, die sich nicht nach der Verschiedenheit der Köpfe und so vieler Sinne richtet, sondern wonach sich diese richten müssen, wenn sie darüber urtheilen wollen? Und doch verhält es sich nicht so. Denn darin besteht eben das Geschmacksurtheil, dass es eine Sache nur nach derjenigen Beschaffenheit schön nennt, in welcher sie sich nach unserer Art sie aufzunehmen richtet.

Ueberdies wird von jedem Urtheil, welches den Geschmack des Subjects beweisen soll, verlangt, dass das Subject für sich, ohne nöthig 137 zu haben, durch Erfahrung unter den Urtheilen anderer herumzutappen und sich von ihrem Wolgefallen oder Missfallen an demselben Gegenstande vorher zu belehren, urtheilen, mithin sein Urtheil nicht als Nachahmung, weil ein Ding etwa wirklich allgemein gefällt, sondern *a priori* aussprechen solle.[1] Man sollte aber denken, dass ein Urtheil *a priori* einen Begriff vom Object enthalten müsse, zu dessen Erkenntniss es das Princip enthält; das Geschmacksurtheil aber gründet sich gar nicht auf Begriffe, und ist überall nicht Erkenntniss-, sondern nur ein ästhetisches Urtheil.

Daher lässt sich ein junger Dichter von der Ueberredung, dass sein Gedicht schön sei, nicht durch das Urtheil des Publicums noch seiner Freunde abbringen; und wenn er ihnen Gehör giebt, so geschieht es nicht

---

[1] Statt „mithin sein Urtheil . . . aussprechen solle" steht in der ersten Auflage: „mithin nicht als Nachahmung, da etwas wirklich allgemein gefällt, folglich *a priori* ausgesprochen werden solle."

darum, weil er es nun anders beurtheilt, sondern weil er, wenngleich (wenigstens in Absicht seiner) das ganze Publicum einen falschen Geschmack hätte, sich doch (selbst wider sein Urtheil) dem gemeinen Wahne zu bequemen in seiner Begierde nach Beifall Ursache findet. Nur späterhin, wenn seine Urtheilskraft durch Ausübung mehr geschärft worden, geht er freiwillig von seinem vorigen Urtheile ab; so wie er es auch mit seinen Urtheilen hält, die ganz auf der Vernunft beruhen. Der Geschmack macht bloss[1] auf Autonomie Anspruch. Fremde Urtheile sich zum Bestimmungsgrunde des seinigen zu machen wäre Heteronomie.

Dass man die Werke der Alten mit Recht zu Mustern anpreist 138 und die Verfasser derselben klassisch nennt, gleich einem gewissen Adel unter den Schriftstellern, der dem Volke durch seinen Vorgang Gesetze giebt, scheint Quellen des Geschmacks *a posteriori* anzuzeigen, und die Autonomie desselben in jedem Subjecte zu widerlegen. Allein man könnte ebenso gut sagen, dass die alten Mathematiker, die bis jetzt für nicht wol zu entbehrende Muster der höchsten Gründlichkeit und Eleganz der synthetischen Methode gehalten werden, auch eine nachahmende Vernunft auf unserer Seite bewiesen und ein Unvermögen derselben, aus sich selbst strenge Beweise mit der grössten Intuition durch Construction der Begriffe hervorzubringen. Es giebt gar keinen Gebrauch unserer Kräfte, so frei er auch sein mag, und selbst der Vernunft (die alle ihre Urtheile aus der gemeinschaftlichen Quelle *a priori* schöpfen muss), welcher, wenn jedes Subject immer gänzlich von der rohen Anlage seines Naturells anfangen sollte, nicht in fehlerhafte Versuche gerathen würde, wenn nicht andere mit den ihrigen ihm vorgegangen wären, nicht um die Nachfolgenden zu blossen Nachahmern zu machen, sondern durch ihr Verfahren andere auf die Spur zu bringen, um die Principien in sich selbst zu suchen und so ihren eigenen, oft besseren Gang zu nehmen. Selbst in der Religion, wo gewiss ein jeder die Regel seines Verhaltens aus sich selbst hernehmen muss, weil er dafür auch selbst verantwortlich bleibt, und die Schuld seiner Vergehungen nicht auf andere als Lehrer oder 139 Vorgänger schieben kann, wird doch nie durch allgemeine Vorschriften, die man entweder von Priestern oder Philosophen bekommen oder auch aus sich selbst genommen haben mag, so viel ausgerichtet werden, als

---

[1] Das Wort „bloss“ ist ein Zusatz der zweiten Auflage.

durch ein Beispiel der Tugend oder Heiligkeit, welches, in der Geschichte aufgestellt, die Autonomie der Tugend aus der eigenen und ursprünglichen Idee der Sittlichkeit (*a priori*) nicht entbehrlich macht, oder diese in einen Mechanismus der Nachahmung verwandelt. Nachfolge, die sich auf einen Vorgang bezieht, nicht Nachahmung ist der rechte Ausdruck für allen Einfluss, welchen Producte eines exemplarischen Urhebers auf andere haben können; welches nur so viel bedeutet als aus denselben Quellen schöpfen, woraus jener selbst schöpfte, und seinem Vorgänger nur die Art sich dabei zu benehmen ablernen. Aber unter allen Vermögen und Talenten ist der Geschmack gerade dasjenige, welches, weil sein Urtheil nicht durch Begriffe und Vorschriften bestimmbar ist, am meisten der Beispiele dessen, was sich im Fortgange der Cultur am längsten in Beifall erhalten hat, bedürftig ist, um nicht bald wieder ungeschlacht zu werden und in die Rohigkeit der ersten Versuche zurückzufallen.

140

## §. 33.

## Zweite Eigenthümlichkeit des Geschmacksurtheils.

Das Geschmacksurtheil ist gar nicht durch Beweisgründe bestimmbar, gleich als ob es bloss subjectiv wäre.

Wenn jemand ein Gebäude, eine Aussicht, ein Gedicht nicht schön findet, so lässt er sich erstlich den Beifall nicht durch hundert Stimmen, die es alle hoch preisen, innerlich aufdringen. Er mag sich zwar stellen, als ob es ihm auch gefalle, um nicht für geschmacklos angesehen zu werden; er kann sogar zu zweifeln anfangen, ob er seinen Geschmack durch Kenntniss einer genugsamen Menge von Gegenständen einer gewissen Art auch genug gebildet habe (wie einer, der in der Entfernung etwas für einen Wald zu erkennen glaubt, was alle anderen für eine Stadt ansehen, an dem Urtheile seines eigenen Gesichts zweifelt). Das sieht er aber doch klar ein, dass der Beifall anderer gar keinen für die Beurtheilung der Schönheit giltigen Beweis abgebe, dass andere allenfalls für ihn sehen und beobachten mögen, und was viele auf einerlei Art gesehen haben, als ein hinreichender Beweisgrund für ihn, der es anders gesehen zu haben glaubt, zum theoretischen, mithin logischen[1], niemals

---

[1] Die Worte „mithin logischen" sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

aber das, was anderen gefallen hat, zum Grunde eines ästhetischen Urtheils dienen könne. Das uns ungünstige Urtheil anderer kann uns zwar 141 mit Recht in Ansehung des unsrigen bedenklich machen, niemals aber von der Unrichtigkeit desselben überzeugen. Also giebt es keinen empirischen Beweisgrund, das Geschmacksurtheil jemandem abzunöthigen.

Zweitens kann noch weniger ein Beweis *a priori* nach bestimmten Regeln das Urtheil über Schönheit bestimmen. Wenn mir jemand sein Gedicht vorliest oder mich in ein Schauspiel führt, welches am Ende meinem Geschmacke nicht behagen will, so mag er den Batteux oder Lessing oder noch ältere und berühmtere Kritiker des Geschmacks und alle von ihnen aufgestellten Regeln zum Beweise anführen, dass sein Gedicht schön sei; auch mögen gewisse Stellen, die mir eben missfallen, mit Regeln der Schönheit (so wie sie dort gegeben und allgemein anerkannt sind) gar wol zusammenstimmen: ich stopfe mir die Ohren zu, mag keine Gründe und kein Vernünfteln hören, und werde eher annehmen, dass jene Regeln der Kritiker falsch seien, oder wenigstens hier nicht der Fall ihrer Anwendung sei, als dass ich mein Urtheil durch Beweisgründe *a priori* sollte bestimmen lassen, da es ein Urtheil des Geschmacks und nicht des Verstandes oder der Vernunft sein soll.

Es scheint, dass dieses eine der Hauptursachen sei, weswegen man dieses ästhetische Beurtheilungsvermögen gerade mit dem Namen des Geschmacks belegt hat. Denn es mag mir jemand alle Ingredienzen eines Gerichts herzählen, und von jedem bemerken, dass jedes derselben mir 142 sonst angenehm sei, auch obenein die Gesundheit dieses Essens mit Recht rühmen, so bin ich gegen alle diese Gründe taub, versuche das Gericht an meiner Zunge und meinem Gaumen, und danach (nicht nach allgemeinen Principien) fälle ich mein Urtheil.

In der That wird das Geschmacksurtheil durchaus immer als ein einzelnes Urtheil vom Object gefällt. Der Verstand kann durch die Vergleichung des Objects im Punkte des Wolgefälligen mit dem Urtheile anderer ein allgemeines Urtheil machen, z. B. alle Tulpen sind schön; aber das ist alsdann kein Geschmacks- sondern ein logisches Urtheil, welches die Beziehung eines Objects auf den Geschmack zum Prädicate der Dinge von einer gewissen Art überhaupt macht; dasjenige aber, wodurch ich eine einzelne gegebene Tulpe schön, d. i. mein Wolgefallen an derselben allgemeingiltig finde, ist allein das Geschmacksurtheil. Dessen

Eigenthümlichkeit besteht aber darin, dass, ob es gleich bloss subjective Giltigkeit hat, es dennoch alle Subjecte so in Anspruch nimmt, als es nur immer geschehen könnte, wenn es ein objectives Urtheil wäre, das auf Erkenntnissgründen beruht und durch einen Beweis könnte erzwungen werden.

143

## §. 34.

## Es ist kein objectives Princip des Geschmacks möglich.

Unter einem Princip des Geschmacks würde man einen Grundsatz verstehen, unter dessen Bedingung man den Begriff eines Gegenstandes subsumiren, und alsdann durch einen Schluss herausbringen könnte, dass er schön sei. Das ist aber schlechterdings unmöglich. Denn ich muss unmittelbar an der Vorstellung desselben die Lust empfinden, und sie kann mir durch keine Beweisgründe angeschwatzt werden. Obgleich also Kritiker, wie HUME sagt, scheinbarer vernünfteln können als Köche, so haben sie doch mit diesen einerlei Schicksal. Den Bestimmungsgrund ihres Urtheils können sie nicht von der Kraft der Beweisgründe, sondern nur von der Reflexion des Subjects über seinen eigenen Zustand (der Lust oder Unlust) mit Abweisung aller Vorschriften und Regeln erwarten.

Worüber aber Kritiker dennoch vernünfteln können und sollen, so dass es zur Berichtigung und Erweiterung unserer Geschmacksurtheile gereiche, das ist nicht, den Bestimmungsgrund dieser Art ästhetischer Urtheile in einer allgemeinen brauchbaren Formel darzulegen, welches unmöglich ist, sondern über die Erkenntnissvermögen und deren Geschäfte in diesen Urtheilen Nachforschung zu thun, und die wechselseitige 144 subjective Zweckmässigkeit, von welcher oben gezeigt ist, dass ihre Form in einer gegebenen Vorstellung die Schönheit des Gegenstandes derselben sei, in Beispielen auseinanderzusetzen. Also ist die Kritik des Geschmacks selbst nur subjectiv in Ansehung der Vorstellung, wodurch uns ein Object gegeben wird, nämlich sie ist die Kunst oder Wissenschaft, das wechselseitige Verhältniss des Verstandes und der Einbildungskraft zu einander in der gegebenen Vorstellung (ohne Beziehung auf vorhergehende Empfindung oder Begriff), mithin die Einhelligkeit oder Misshelligkeit derselben unter Regeln zu bringen, und sie in Ansehung ihrer

Bedingungen zu bestimmen. Sie ist Kunst, wenn sie dieses nur an Beispielen zeigt; sie ist Wissenschaft, wenn sie die Möglichkeit einer solchen Beurtheilung von der Natur dieser Vermögen als Erkenntnissvermögen überhaupt ableitet. Mit der letzteren als transscendentalen Kritik haben wir es hier überall allein zu thun. Sie soll das subjective Princip des Geschmacks als ein Princip *a priori* der Urtheilskraft entwickeln und rechtfertigen. Die Kritik als Kunst sucht bloss die physiologischen (hier psychologischen), mithin empirischen Regeln, nach denen der Geschmack wirklich verfährt (ohne über ihre Möglichkeit nachzudenken), auf die Beurtheilung seiner Gegenstände anzuwenden, und kritisirt die Producte der schönen Kunst, so wie jene das Vermögen selbst sie zu beurtheilen.

## §. 35.

## Das Princip des Geschmacks ist das subjective Princip der Urtheilskraft überhaupt. 145

Das Geschmacksurtheil unterscheidet sich darin von dem logischen, dass das letztere eine Vorstellung unter Begriffe vom Object, das erstere aber gar nicht unter einen Begriff subsumirt, weil sonst der nothwendige allgemeine Beifall durch Beweise würde erzwungen werden können. Gleichwol aber ist es darin dem letzteren ähnlich, dass es eine Allgemeinheit und Nothwendigkeit, aber nicht nach Begriffen vom Object, folglich eine bloss subjective vorgiebt. Weil nun die Begriffe in einem Urtheile den Inhalt desselben (das zur Erkenntniss des Objects Gehörige) ausmachen, das Geschmacksurtheil aber nicht durch Begriffe bestimmbar ist, so gründet es sich nur auf die subjective formale Bedingung eines Urtheils überhaupt. Die subjective Bedingung aller Urtheile ist das Vermögen zu urtheilen selbst oder die Urtheilskraft. Diese, in Ansehung einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, gebraucht, erfordert zweier Vorstellungskräfte Zusammenstimmung, nämlich der Einbildungskraft (für die Anschauung und die Zusammenfassung des Mannigfaltigen derselben) und des Verstandes (für den Begriff als Vorstellung der Einheit dieser Zusammenfassung). Weil nun dem Urtheile hier kein Begriff vom Objecte zum Grunde liegt, so kann es nur in der Subsum- 146 tion der Einbildungskraft selbst (bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird) unter die Bedingungen, wodurch der Verstand

überhaupt von der Anschauung zu Begriffen gelangt, bestehen. D. i. weil eben darin, dass die Einbildungskraft ohne Begriff schematisirt, die Freiheit derselben besteht, so muss das Geschmacksurtheil auf einer blossen Empfindung der sich wechselseitig belebenden Einbildungskraft in ihrer Freiheit und des Verstandes mit seiner Gesetzmässigkeit, also auf einem Gefühle beruhen, das den Gegenstand nach der Zweckmässigkeit der Vorstellung (wodurch ein Gegenstand gegeben wird) für die Beförderung der Erkenntnissvermögen in ihrem freien Spiele beurtheilen lässt; und der Geschmack als subjective Urtheilskraft enthält ein Princip der Subsumtion, aber nicht der Anschauungen unter Begriffe, sondern des Vermögens der Anschauungen oder Darstellungen (d. i. der Einbildungskraft) unter das Vermögen der Begriffe (d. i. den Verstand), sofern das erstere in seiner Freiheit mit dem letzteren in seiner Gesetzmässigkeit zusammenstimmt.

Um diesen Rechtsgrund nun durch eine Deduction der Geschmacksurtheile ausfindig zu machen, können nur die formalen Eigenthümlichkeiten dieser Art Urtheile, mithin sofern an ihnen bloss die logische Form betrachtet wird, uns zum Leitfaden dienen.

147

## §. 36.

## Von der Aufgabe einer Deduction der Geschmacksurtheile.

Mit der Wahrnehmung eines Gegenstandes kann unmittelbar der Begriff von einem Objecte überhaupt, von welchem jene die empirischen Prädicate enthält, zu einem Erkenntnissurtheile verbunden, und dadurch ein Erfahrungsurtheil erzeugt werden. Diesem liegen nun Begriffe *a priori* von der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung, um es als Bestimmung eines Objects zu denken, zum Grunde; und diese Begriffe (die Kategorien) erfordern eine Deduction, die auch in der Kritik der reinen Vernunft gegeben worden, wodurch denn auch die Auflösung der Aufgabe zu Stande kommen konnte: wie sind synthetische Erkenntnissurtheile *a priori* möglich? Diese Aufgabe betraf also die Principien *a priori* des reinen Verstandes und seiner theoretischen Urtheile.

Mit einer Wahrnehmung kann aber auch unmittelbar ein Gefühl der Lust (oder Unlust) und ein Wolgefallen verbunden werden, welches die Vorstellung des Objects begleitet und derselben statt Prädicats dient,

und so ein ästhetisches Urtheil, welches kein Erkenntnissurtheil ist, entspringen. Einem solchen, wenn es nicht blosses Empfindungs- sondern ein formales Reflexionsurtheil ist, welches dieses Wolgefallen jedermann 148 als nothwendig ansinnt, muss etwas als Princip *a priori* zum Grunde liegen, welches allenfalls ein bloss subjectives sein mag (wenn ein objectives zu solcher Art Urtheile unmöglich sein sollte), aber auch als solches einer Deduction bedarf, damit begriffen werde, wie ein ästhetisches Urtheil auf Nothwendigkeit Anspruch machen könne. Hierauf gründet sich nun die Aufgabe, mit der wir uns jetzt beschäftigen: wie sind Geschmacksurtheile möglich? Welche Aufgabe also die Principien *a priori* der reinen Urtheilskraft in ästhetischen Urtheilen betrifft, d. i. in solchen, wo sie nicht (wie in den theoretischen) unter objective Verstandesbegriffe bloss zu subsumiren hat und unter einem Gesetze steht, sondern wo sie sich selbst subjectiv Gegenstand sowol als Gesetz ist.

Diese Aufgabe kann auch so vorgestellt werden: wie ist ein Urtheil möglich, das bloss aus dem eigenen Gefühl der Lust an einem Gegenstande, unabhängig von dessen Begriffe, diese Lust als der Vorstellung desselben Objects in jedem anderen Subjecte anhängig *a priori*, d. i. ohne fremde Beistimmung abwarten zu dürfen beurtheilte?

Dass Geschmacksurtheile synthetische sind, ist leicht einzusehen, weil sie über den Begriff und selbst die Anschauung des Objects hinausgehen und etwas, das gar nicht einmal Erkenntniss ist, nämlich Gefühl der Lust (oder Unlust) zu jener als Prädicat hinzuthun. Dass sie aber, obgleich das Prädicat (der mit der Vorstellung verbundenen eigenen Lust) em- 149 pirisch ist, gleichwol, was die geforderte Beistimmung von jedermann betrifft, Urtheile *a priori* sind oder dafür gehalten werden wollen, ist gleichfalls schon in den Ausdrücken ihres Anspruchs enthalten; und so gehört diese Aufgabe der Kritik der Urtheilskraft unter das allgemeine Problem der Transscendentalphilosophie: wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich?

## §. 37.

## Was wird eigentlich in einem Geschmacksurtheile von einem Gegenstande *a priori* behauptet?

Dass die Vorstellung von einem Gegenstande unmittelbar mit einer Lust verbunden sei, kann nur innerlich wahrgenommen werden, und

würde, wenn man nichts weiter als dieses anzeigen wollte, ein bloss empirisches Urtheil geben. Denn *a priori* kann ich mit keiner Vorstellung ein bestimmtes Gefühl (der Lust oder Unlust) verbinden, ausser wo ein den Willen bestimmendes Princip *a priori* in der Vernunft zum Grunde liegt, da denn die Lust (im moralischen Gefühl) die Folge davon ist, eben darum aber mit der Lust im Geschmacke gar nicht verglichen werden kann, weil sie einen bestimmten Begriff von einem Gesetze erfordert; da hingegen jene unmittelbar mit der blossen Beurtheilung, vor allem Be-
150 griffe verbunden sein soll. Daher sind auch alle Geschmacksurtheile einzelne Urtheile, weil sie ihr Prädicat des Wolgefallens nicht mit einem Begriffe, sondern mit einer gegebenen einzelnen empirischen Vorstellung verbinden.

Also ist es nicht die Lust, sondern die Allgemeingiltigkeit dieser Lust, die mit der blossen Beurtheilung eines Gegenstandes im Gemüthe als verbunden wahrgenommen wird, welche *a priori* als allgemeine Regel für die Urtheilskraft, für jedermann giltig, in einem Geschmacksurtheile vorgestellt wird. Es ist ein empirisches Urtheil, dass ich einen Gegenstand mit Lust wahrnehme und beurtheile.* Es ist aber ein Urtheil *a priori*, dass ich ihn schön finde, d. i. jenes Wolgefallen jedermann als nothwendig ansinnen darf.

## §. 38.

## Deduction der Geschmacksurtheile.

Wenn eingeräumt wird, dass in einem reinen Geschmacksurtheile das Wolgefallen an dem Gegenstande mit der blossen Beurtheilung seiner Form verbunden sei, so ist es nichts anderes als die subjective Zweckmässigkeit derselben für die Urtheilskraft, welche wir mit der Vorstellung des Gegenstandes im Gemüthe verbunden empfinden. Da nun die Urtheilskraft in Ansehung der formalen Regeln der Beurtheilung ohne alle
151 Materie (weder Sinnenempfindung noch Begriff) nur auf die subjectiven Bedingungen des Gebrauchs der Urtheilskraft überhaupt (die weder auf die besondere Sinnesart, noch einen besonderen Verstandesbegriff eingeschränkt ist) gerichtet sein kann, folglich auf dasjenige Subjective, welches man in allen Menschen (als zur möglichen Erkenntniss überhaupt erforderlich) voraussetzen kann, so muss die Uebereinstimmung einer Vor-

stellung mit diesen Bedingungen der Urtheilskraft als für jedermann giltig *a priori* angenommen werden können. D. i. die Lust oder subjective Zweckmässigkeit der Vorstellung für das Verhältniss der Erkenntnissvermögen in der Beurtheilung eines sinnlichen Gegenstandes überhaupt wird jedermann mit Recht angesonnen werden können.*

## Anmerkung.

152

Diese Deduction ist darum so leicht, weil sie keine objective Realität eines Begriffs zu rechtfertigen nöthig hat; denn Schönheit ist kein Begriff vom Object, und das Geschmacksurtheil ist kein Erkenntnissurtheil. Es behauptet nur, dass wir berechtigt sind, dieselben subjectiven Bedingungen der Urtheilskraft allgemein bei jedem Menschen vorauszusetzen, die wir in uns antreffen, und nur noch, dass wir unter diese Bedingungen das gegebene Object richtig subsumirt haben. Obgleich nun dies letztere unvermeidliche, der logischen Urtheilskraft nicht anhängende Schwierigkeiten hat (weil man in dieser unter Begriffe, in der ästhetischen aber unter ein bloss empfindbares Verhältniss der an der vorgestellten Form des Objects wechselseitig unter einander stimmenden Einbildungskraft und des Verstandes subsumirt, wo die Subsumtion leicht trügen kann), so wird dadurch doch der Rechtmässigkeit des Anspruchs der Urtheilskraft, auf allgemeine Beistimmung zu rechnen, nichts benommen, welcher nur darauf hinausläuft, die Richtigkeit des Princips aus subjectiven Gründen für jedermann giltig zu urtheilen. Denn was die Schwierigkeit und den Zweifel wegen der Richtigkeit der Subsumtion unter jenes Princip betrifft, so macht sie die Rechtmässigkeit des An-

* Um berechtigt zu sein, auf allgemeine Beistimmung zu einem bloss auf subjectiven Gründen beruhenden Urtheile der ästhetischen Urtheilskraft Anspruch zu machen, ist genug, dass man einräume: 1) bei allen Menschen seien die subjectiven Bedingungen dieses Vermögens, was das Verhältniss der darin in Thätigkeit gesetzten Erkenntnisskräfte zu einer Erkenntniss überhaupt betrifft, einerlei, welches wahr sein muss, weil sich sonst Menschen ihre Vorstellungen und selbst die Erkenntniss nicht mittheilen könnten; 2) das Urtheil habe bloss auf dieses Verhältniss (mithin die formale Bedingung der Urtheilskraft) Rücksicht genommen, und sei rein, d. i. weder mit Begriffen vom Object noch Empfindungen als Bestimmungsgründen vermengt. Wenn in Ansehung dieses letzteren auch gefehlt worden, so betrifft das nur die unrichtige Anwendung der Befugniss, die ein Gesetz uns giebt, auf einen besonderen Fall, wodurch die Befugniss überhaupt nicht aufgehoben wird.

spruchs auf diese Giltigkeit eines ästhetischen Urtheils überhaupt, mithin das Princip selber so wenig zweifelhaft, als die ebenso wol (obgleich nicht so oft und leicht) fehlerhafte Subsumtion der logischen Urtheilskraft unter ihr Princip das letztere, welches objectiv ist, zweifelhaft machen kann. Würde aber die Frage sein: wie ist es möglich, die Natur als einen Inbegriff von Gegenständen des Geschmacks *a priori* anzunehmen? so hat diese Aufgabe Beziehung auf die Teleologie, weil es als ein Zweck der 153 Natur angesehen werden müsste, der ihrem Begriffe wesentlich anhinge, für unsere Urtheilskraft zweckmässige Formen aufzustellen. Aber die Richtigkeit dieser Annahme ist noch sehr zu bezweifeln, indess die Wirklichkeit der Naturschönheiten der Erfahrung offen liegt.

## §. 39.

## Von der Mittheilbarkeit einer Empfindung.

Wenn Empfindung als das Reale der Wahrnehmung auf Erkenntniss bezogen wird, so heisst sie Sinnenempfindung, und das Specifische ihrer Qualität lässt sich nur als durchgängig auf gleiche Art mittheilbar vorstellen, wenn man annimmt, dass jedermann einen gleichen Sinn mit dem unsrigen habe; dieses lässt sich aber von einer Sinnenempfindung schlechterdings nicht voraussetzen. So kann dem, welchem der Sinn des Geruchs fehlt, diese Art der Empfindung nicht mitgetheilt werden; und selbst wenn er ihm nicht mangelt, kann man doch nicht sicher sein, ob er gerade die nämliche Empfindung von einer Blume habe, die wir davon haben. Noch mehr unterschieden müssen wir uns aber die Menschen in Ansehung der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit bei der Empfindung eben desselben Gegenstandes der Sinne vorstellen; und es ist schlechterdings nicht zu verlangen, dass die Lust an dergleichen Gegenständen von jedermann zugestanden werde. Man kann die Lust von dieser Art, weil sie durch den Sinn in das Gemüth kommt, und wir dabei also passiv sind, die Lust des Genusses nennen.

154 Das Wolgefallen an einer Handlung um ihrer moralischen Beschaffenheit willen ist dagegen keine Lust des Genusses, sondern der Selbstthätigkeit und deren Gemässheit mit der Idee seiner Bestimmung. Dieses Gefühl, welches das sittliche heisst, erfordert aber Begriffe, und stellt keine freie, sondern gesetzliche Zweckmässigkeit dar, lässt sich also auch

nicht anders als vermittelst der Vernunft und, soll die Lust bei jedermann gleichartig sein, durch sehr bestimmte praktische Vernunftbegriffe allgemein mittheilen.

Die Lust am Erhabenen der Natur als Lust der vernünftelnden Contemplation macht zwar auch auf allgemeine Theilnehmung Anspruch, setzt aber doch schon ein anderes Gefühl, nämlich das seiner übersinnlichen Bestimmung voraus, welches, so dunkel es auch sein mag, eine moralische Grundlage hat. Dass aber andere Menschen darauf Rücksicht nehmen und in der Betrachtung der rauhen Grösse der Natur ein Wolgefallen finden werden (welches wahrhaftig dem Anblicke derselben, der eher abschreckend ist, nicht zugeschrieben werden kann), bin ich nicht schlechthin vorauszusetzen berechtigt. Demungeachtet kann ich doch in Betracht dessen, dass auf jene moralischen Anlagen bei jeder schicklichen Veranlassung Rücksicht genommen werden sollte, auch jenes Wolgefallen jedermann ansinnen, aber nur vermittelst des moralischen Gesetzes, welches seinerseits wiederum auf Begriffe der Vernunft gegründet ist.

Dagegen ist die Lust am Schönen weder eine Lust des Genusses 155 noch einer gesetzlichen Thätigkeit, auch nicht der vernünftelnden Contemplation nach Ideen, sondern der blossen Reflexion. Ohne irgend einen Zweck oder Grundsatz zur Richtschnur zu haben begleitet diese Lust die gemeine Auffassung eines Gegenstandes durch die Einbildungskraft als Vermögen der Anschauung in Beziehung auf den Verstand als Vermögen der Begriffe, vermittelst eines Verfahrens der Urtheilskraft, welches sie auch zum Behuf der gemeinsten Erfahrung ausüben muss; nur dass sie es hier, um einen empirischen objectiven Begriff, dort aber (in der ästhetischen Beurtheilung), bloss um die Angemessenheit der Vorstellung zur harmonischen (subjectiv zweckmässigen) Beschäftigung beider Erkenntnissvermögen in ihrer Freiheit wahrzunehmen, d. i. den Vorstellungszustand mit Lust zu empfinden, zu thun genöthigt ist. Diese Lust muss nothwendig bei jedermann auf den nämlichen Bedingungen beruhen, weil sie subjective Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntniss überhaupt sind, und die Proportion dieser Erkenntnissvermögen, welche zum Geschmack erfordert wird, auch zum gemeinen und gesunden Verstande erforderlich ist, den man bei jedermann voraussetzen darf. Eben darum darf auch der mit Geschmack Urtheilende (wenn er nur in

diesem Bewusstsein nicht irrt, und nicht die Materie für die Form, Reiz für Schönheit nimmt) die subjective Zweckmässigkeit, d. i. sein Wolgefallen am Objecte jedem anderen ansinnen, und sein Gefühl als allgemein mittheilbar, und zwar ohne Vermittelung der Begriffe, annehmen.

## §. 40.
## Vom Geschmacke als einer Art von *sensus communis*.

Man giebt oft der Urtheilskraft, wenn nicht sowol ihre Reflexion als vielmehr bloss das Resultat derselben bemerklich ist, den Namen eines Sinnes, und redet von einem Wahrheitssinne, von einem Sinne für Anständigkeit, Gerechtigkeit u. s. w., ob man zwar weiss, wenigstens billig wissen sollte, dass es nicht ein Sinn ist, in welchem diese Begriffe ihren Sitz haben können, noch weniger, dass dieser zu einem Ausspruche allgemeiner Regeln die mindeste Fähigkeit habe, sondern dass uns von Wahrheit, Schicklichkeit, Schönheit oder Gerechtigkeit nie eine Vorstellung dieser Art in Gedanken kommen könnte, wenn wir uns nicht über die Sinne zu höheren Erkenntnissvermögen erheben könnten. Der gemeine Menschenverstand, den man als bloss gesunden (noch nicht cultivirten) Verstand für das geringste ansieht, dessen man nur immer sich von dem, welcher auf den Namen eines Menschen Anspruch macht, gewärtigen kann, hat daher auch die kränkende Ehre, mit dem Namen des Gemeinsinnes (*sensus communis*) belegt zu werden, und zwar so, dass man unter dem Worte gemein (nicht bloss in unserer Sprache, die hierin wirklich eine Zweideutigkeit enthält, sondern auch in mancher anderen) so viel als das *vulgare*, was man allenthalben antrifft, versteht, welches zu besitzen schlechterdings kein Verdienst oder Vorzug ist.

Unter dem *sensus communis* aber muss man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d. i. eines Beurtheilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken (*a priori*) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesammte Menschenvernunft sein Urtheil zu halten, und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjectiven Privatbedingungen, welche leicht für objectiv gehalten werden könnten, auf das Urtheil nachtheiligen Einfluss haben würde. Dieses geschieht nun dadurch, dass man sein Urtheil an anderer nicht sowol wirkliche als vielmehr bloss mögliche Urtheile hält,

und sich in die Stelle jedes anderen versetzt, indem man bloss von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurtheilung zufälliger Weise anhängen, abstrahirt, welches wiederum dadurch bewirkt wird, dass man das, was in dem Vorstellungszustande Materie d. i. Empfindung ist, so viel wie möglich weglässt, und lediglich auf die formalen Eigenthümlichkeiten seiner Vorstellung oder seines Vorstellungszustandes Acht hat. Nun scheint diese Operation der Reflexion vielleicht allzu künstlich zu sein, um sie dem Vermögen, welches wir den gemeinen Sinn nennen, beizulegen, allein sie sieht auch nur so aus, wenn man sie in abstracten 158 Formeln ausdrückt; an sich ist nichts natürlicher, als von Reiz und Rührung zu abstrahiren, wenn man ein Urtheil sucht, welches zur allgemeinen Regel dienen soll.

Folgende Maximen des gemeinen Menschenverstandes gehören zwar nicht hierher als Theile der Geschmackskritik, können aber doch zur Erläuterung ihrer Grundsätze dienen. Es sind folgende: 1. Selbstdenken; 2. an der Stelle jedes anderen denken; 3. jederzeit mit sich selbst einstimmig denken. Die erste ist die Maxime der vorurtheilfreien, die zweite der erweiterten, die dritte der consequenten Denkungsart. Die erste ist die Maxime einer niemals passiven Vernunft. Der Hang zur letzteren, mithin zur Heteronomie der Vernunft heisst das Vorurtheil; und das grösste unter allen ist, sich die Natur den Regeln, welche der Verstand ihr durch sein eigenes wesentliches Gesetz zum Grunde legt, als nicht unterworfen vorzustellen, d. i. der Aberglaube. Befreiung vom Aberglauben heisst Aufklärung;* weil obschon diese Benennung auch der Befreiung von Vorurtheilen überhaupt zukommt, jener doch 159 vorzugsweise (*in sensu eminenti*) ein Vorurtheil genannt zu werden verdient, indem die Blindheit, worein der Aberglaube versetzt, ja sie wol gar als Obliegenheit fordert, das Bedürfniss von anderen geleitet zu werden,

* Man sieht bald, dass Aufklärung zwar *in thesi* leicht, *in hypothesi* aber eine schwere und langsam auszuführende Sache sei, weil mit seiner Vernunft nicht passiv, sondern jederzeit sich selbst gesetzgebend zu sein zwar etwas ganz Leichtes für den Menschen ist, der nur seinem wesentlichen Zwecke angemessen sein will und das, was über seinen Verstand ist, nicht zu wissen verlangt; aber da die Bestrebung zum letzteren kaum zu verhüten ist, und es an anderen, welche diese Wissbegierde befriedigen zu können mit vieler Zuversicht versprechen, nie fehlen wird, so muss das bloss Negative (welches die eigentliche Aufklärung ausmacht) in der Denkungsart (zumal der öffentlichen) zu erhalten oder herzustellen sehr schwer sein.

mithin den Zustand einer passiven Vernunft vorzüglich kenntlich macht. Was die zweite Maxime der Denkungsart betrifft, so sind wir sonst wol gewohnt, denjenigen eingeschränkt (bornirt, das Gegentheil von erweitert) zu nennen, dessen Talente zu keinem grossen Gebrauche (vornehmlich dem intensiven) zulangen. Allein hier ist nicht die Rede vom Vermögen der Erkenntniss, sondern von der Denkungsart, einen zweckmässigen Gebrauch davon zu machen, welche, so klein auch der Umfang und der Grad sei, wohin die Naturgabe des Menschen reicht, dennoch einen Mann von erweiterter Denkungsart anzeigt, wenn er sich über die subjectiven Privatbedingungen des Urtheils, wozwischen so viele andere wie eingeklammert sind, wegsetzen kann, und aus einem allgemeinen Standpunkte (den er dadurch nur bestimmen kann, dass er sich in den Standpunkt anderer versetzt) über sein eigenes Urtheil re- 160 flectirt. Die dritte Maxime, nämlich die der consequenten Denkungsart, ist am schwersten zu erreichen, und kann auch nur durch die Verbindung beider ersten, und nach einer zur Fertigkeit gewordenen öfteren Befolgung derselben erreicht werden. Man kann sagen: die erste dieser Maximen ist die Maxime des Verstandes, die zweite der Urtheilskraft, die dritte der Vernunft. —

Ich nehme den durch diese Episode verlassenen Faden wieder auf und sage, dass der Geschmack mit mehrerem Rechte *sensus communis* genannt werden könne, als der gesunde Verstand, und dass die ästhetische Urtheilskraft eher als die intellectuelle den Namen eines gemeinschaftlichen Sinnes* führen könne, wenn man ja das Wort Sinn von einer Wirkung der blossen Reflexion auf das Gemüth brauchen will; denn da versteht man unter Sinn das Gefühl der Lust. Man könnte sogar den Geschmack durch das Beurtheilungsvermögen desjenigen, was unser Gefühl an einer gegebenen Vorstellung ohne Vermittelung eines Begriffs allgemein mittheilbar macht, definiren.

Die Geschicklichkeit der Menschen, sich ihre Gedanken mitzutheilen, erfordert auch ein Verhältniss der Einbildungskraft und des Verstandes, 161 um den Begriffen Anschauungen und diesen wiederum Begriffe zuzugesellen, die in eine Erkenntniss zusammenfliessen; aber alsdann ist die

* Man könnte den Geschmack durch *sensus communis aestheticus*, den gemeinen Menschenverstand durch *sensus communis logicus* bezeichnen.

Zusammenstimmung beider Gemüthskräfte **gesetzlich**, unter dem Zwange bestimmter Begriffe. Nur da, wo Einbildungskraft in ihrer Freiheit den Verstand erweckt, und dieser ohne Begriffe die Einbildungskraft in ein regelmässiges Spiel versetzt, da theilt sich die Vorstellung, nicht als Gedanke, sondern als inneres Gefühl eines zweckmässigen Zustandes des Gemüths mit.

Der Geschmack ist also das Vermögen, die Mittheilbarkeit der Gefühle, welche mit gegebener Vorstellung (ohne Vermittelung eines Begriffs) verbunden sind, *a priori* zu beurtheilen.

Wenn man annehmen dürfte, dass die blosse allgemeine Mittheilbarkeit seines Gefühls an sich schon ein Interesse für uns bei sich führen müsse (welches man aber aus der Beschaffenheit einer bloss reflectirenden Urtheilskraft zu schliessen nicht berechtigt ist), so würde man sich erklären können, woher das Gefühl im Geschmacksurtheile gleichsam als Pflicht jedermann zugemuthet werde.

## §. 41.

## Vom empirischen Interesse am Schönen.

Dass das Geschmacksurtheil, wodurch etwas für schön erklärt wird, kein Interesse zum **Bestimmungsgrunde** haben müsse, ist oben hinreichend dargethan worden. Aber daraus folgt nicht, dass, nachdem es 162 als reines ästhetisches Urtheil gegeben worden, kein Interesse damit verbunden werden könne. Diese Verbindung wird jedoch immer nur indirect sein können, d. i. der Geschmack muss allererst mit etwas anderem verbunden vorgestellt werden, um mit dem Wolgefallen der blossen Reflexion über einen Gegenstand noch eine **Lust an der Existenz** desselben (als worin alles Interesse besteht) verknüpfen zu können. Denn es gilt hier im ästhetischen Urtheile, was im Erkenntnissurtheile (von Dingen überhaupt) gesagt wird: *a posse ad esse non valet consequentia.* Dieses Andere kann nun etwas Empirisches sein, nämlich eine Neigung, die der menschlichen Natur eigen ist, oder etwas Intellectuelles, als die Eigenschaft des Willens, *a priori* durch Vernunft bestimmt werden zu können, welche beide ein Wolgefallen am Dasein eines Objects enthalten, und so den Grund zu einem Interesse an demjenigen legen können, was schon für sich und ohne Rücksicht auf irgend ein Interesse gefallen hat.

Empirisch interessirt das Schöne nur in der **Gesellschaft**; und wenn man den Trieb zur Gesellschaft als dem Menschen natürlich, die Tauglichkeit aber und den Hang dazu, d. i. die **Geselligkeit**, zur Erforderniss des Menschen als für die Gesellschaft bestimmten Geschöpfs, also als zur **Humanität** gehörige Eigenschaft einräumt, so kann es nicht 163 fehlen, dass man nicht auch den Geschmack als ein Beurtheilungsvermögen alles dessen, wodurch man sogar sein **Gefühl** jedem anderen mittheilen kann, mithin als Beförderungsmittel dessen, was eines jeden natürliche Neigung verlangt, ansehen sollte.

Für sich allein würde ein verlassener Mensch auf einer wüsten Insel weder seine Hütte noch sich selbst ausputzen oder Blumen aufsuchen, noch weniger sie pflanzen, um sich damit auszuschmücken, sondern nur in Gesellschaft kommt es ihm ein, nicht bloss Mensch, sondern auch nach seiner Art ein feiner Mensch zu sein (der Anfang der Civilisirung); denn als einen solchen beurtheilt man denjenigen, welcher seine Lust anderen mitzutheilen geneigt und geschickt ist, und den ein Object nicht befriedigt, wenn er das Wolgefallen an demselben nicht in Gemeinschaft mit anderen fühlen kann. Auch erwartet und fordert ein jeder die Rücksicht auf allgemeine Mittheilung von jedermann, gleichsam als aus einem ursprünglichen Vertrage, der durch die Menschheit selbst dictirt ist; und so werden freilich anfangs nur Reize, z. B. Farben, um sich zu bemalen (Rocou bei den Caraiben und Zinnober bei den Irokesen), oder Blumen, Muschelschalen, schönfarbige Vogelfedern, mit der Zeit aber auch schöne Formen (als an Canots, Kleidern u. s. w.), die gar kein Vergnügen, d. i. Wolgefallen des Genusses bei sich führen, in der Gesellschaft wichtig und mit grossem Interesse verbunden, bis endlich die auf den höchsten 164 Punkt gekommene Civilisirung daraus beinahe das Hauptwerk der verfeinerten Neigung macht, und Empfindungen nur so viel werth gehalten werden, als sie sich allgemein mittheilen lassen; wo denn, wenngleich die Lust, die jeder an einem solchen Gegenstande hat, nur unbeträchtlich und für sich ohne merkliches Interesse ist, doch die Idee von ihrer allgemeinen Mittheilbarkeit ihren Werth beinahe unendlich vergrössert.

Dieses indirect dem Schönen durch Neigung zur Gesellschaft angehängte, mithin empirische Interesse ist aber für uns hier von keiner Wichtigkeit, die wir nur darauf zu sehen haben, was auf das Geschmacksurtheil *a priori*, wenngleich nur indirect Beziehung haben mag. Denn wenn

auch in dieser Form sich ein damit verbundenes Interesse entdecken sollte, so würde Geschmack einen Uebergang unseres Beurtheilungsvermögens von dem Sinnengenuss zum Sittengefühl entdecken; und nicht allein, dass man dadurch den Geschmack zweckmässig zu beschäftigen besser geleitet werden würde, es würde auch ein Mittelglied der Kette der menschlichen Vermögen *a priori*, von denen alle Gesetzgebung abhängen muss, als ein solches dargestellt werden. So viel kann man von dem empirischen Interesse an Gegenständen des Geschmacks und am Geschmack selbst wol sagen, dass es, da dieser der Neigung fröhnt, obgleich sie noch so verfeinert sein mag, sich doch auch mit allen Neigungen und Leidenschaften, die in der Gesellschaft ihre grösste Mannigfaltig- 165 keit und höchste Stufe erreichen, gern zusammenschmelzen lässt, und das Interesse am Schönen, wenn es darauf gegründet ist, einen nur sehr zweideutigen Uebergang vom Angenehmen zum Guten abgeben könne. Ob aber dieser nicht etwa doch durch den Geschmack, wenn er in seiner Reinigkeit genommen wird, befördert werden könne, haben wir zu untersuchen Ursache.

## §. 42.

## Vom intellectuellen Interesse am Schönen.

Es geschah in gutmüthiger Absicht, dass diejenigen, welche alle Beschäftigungen der Menschen, wozu diese die innere Naturanlage antreibt, gern auf den letzten Zweck der Menschheit, nämlich das moralisch Gute richten wollten, es für ein Zeichen eines guten moralischen Charakters hielten, am Schönen überhaupt ein Interesse zu nehmen. Ihnen ist aber nicht ohne Grund von anderen widersprochen worden, die sich auf die Erfahrung berufen, dass Virtuosen des Geschmacks nicht allein oft, sondern wol gar gewöhnlich eitel, eigensinnig und verderblichen Leidenschaften ergeben, vielleicht noch weniger wie andere auf den Vorzug der Anhänglichkeit an sittliche Grundsätze Anspruch machen könnten; und so scheint es, dass das Gefühl für das Schöne nicht allein (wie es auch wirklich ist) vom moralischen Gefühl specifisch unterschieden, sondern auch das Interesse, welches man damit verbinden kann, mit 166 dem moralischen schwer, keineswegs aber durch innere Affinität vereinbar sei.

Ich räume nun zwar gern ein, dass das Interesse am Schönen der Kunst (wozu ich auch den künstlichen Gebrauch der Naturschönheiten zum Putze, mithin zur Eitelkeit rechne) gar keinen Beweis einer dem moralisch Guten anhänglichen oder auch nur dazu geneigten Denkungsart abgebe. Dagegen aber behaupte ich, dass ein unmittelbares Interesse an der Schönheit der Natur zu nehmen (nicht bloss Geschmack zu haben, um sie zu beurtheilen) jederzeit ein Kennzeichen einer guten Seele sei, und dass, wenn dieses Interesse habituell ist, es wenigstens eine dem moralischen Gefühl günstige Gemüthsstimmung anzeige, wenn es sich mit der Beschauung der Natur gern verbindet. Man muss sich aber wol erinnern, dass ich hier eigentlich die schönen Formen der Natur meine, die Reize dagegen, welche sie so reichlich auch mit jenen zu verbinden pflegt, noch zur Seite setze, weil das Interesse daran zwar auch unmittelbar, aber doch empirisch ist.

Der, welcher einsam (und ohne Absicht, seine Bemerkungen anderen mittheilen zu wollen) die schöne Gestalt einer wilden Blume, eines Vogels, eines Insects u. s. w. betrachtet, um sie zu bewundern, zu lieben und sie nicht gern in der Natur überhaupt vermissen zu wollen, ob ihm gleich dadurch einiger Schaden geschähe, viel weniger ein Nutzen daraus 167 für ihn hervorleuchtete, nimmt ein unmittelbares und zwar intellectuelles Interesse an der Schönheit der Natur. D. i. nicht allein ihr Product der Form nach, sondern auch das Dasein desselben gefällt ihm, ohne dass ein Sinnenreiz daran Antheil hätte, oder er auch irgend einen Zweck damit verbände.

Es ist aber hierbei merkwürdig, dass, wenn man diesen Liebhaber des Schönen insgeheim hintergangen, und künstliche Blumen (die man den natürlichen ganz ähnlich verfertigen kann) in die Erde gesteckt oder künstlich geschnitzte Vögel auf Zweige von Bäumen gesetzt hätte, und er darauf den Betrug entdeckte, das unmittelbare Interesse, welches er vorher daran nahm, alsbald verschwinden, vielleicht aber ein anderes, nämlich das Interesse der Eitelkeit, sein Zimmer für fremde Augen damit auszuschmücken, an dessen Stelle sich einfinden würde. Dass die Natur jene Schönheit hervorgebracht hat, dieser Gedanke muss die Anschauung und Reflexion begleiten; und auf diesen gründet sich allein das unmittelbare Interesse, das man daran nimmt. Sonst bleibt entweder ein blosses Geschmacksurtheil ohne alles Interesse, oder nur ein mit einem mittel-

baren, nämlich auf die Gesellschaft bezogenen verbundenes übrig, welches letztere keine sichere Anzeige auf moralisch gute Denkungsart abgiebt.

Dieser Vorzug der Naturschönheit vor der Kunstschönheit, wenn jene gleich durch diese der Form nach sogar übertroffen würde, dennoch 168 allein ein unmittelbares Interesse zu erwecken, stimmt mit der geläuterten und gründlichen Denkungsart aller Menschen überein, die ihr sittliches Gefühl cultivirt haben. Wenn ein Mann, der Geschmack genug hat, um über Producte der schönen Kunst mit der grössten Richtigkeit und Feinheit zu urtheilen, das Zimmer gern verlässt, in welchem jene, die Eitelkeit und allenfalls die gesellschaftlichen Freuden unterhaltenden Schönheiten anzutreffen sind, und sich zum Schönen der Natur wendet, um hier gleichsam Wollust für seinen Geist in einem Gedankengange zu finden, den er sich nie völlig entwickeln kann, so werden wir diese seine Wahl selber mit Hochachtung betrachten, und in ihm eine schöne Seele voraussetzen, auf die kein Kunstkenner und Liebhaber um des Interesse willen, das er an seinen Gegenständen nimmt, Anspruch machen kann. — Was ist nun der Unterschied der so verschiedenen Schätzung zweierlei Objecte, die im Urtheile des blossen Geschmacks einander kaum den Vorzug streitig machen würden?

Wir haben ein Vermögen der bloss ästhetischen Urtheilskraft, ohne Begriffe über Formen zu urtheilen und an der blossen Beurtheilung derselben ein Wolgefallen zu finden, welches wir zugleich jedermann zur Regel machen, ohne dass dieses Urtheil sich auf ein Interesse gründet, noch ein solches hervorbringt. — Andererseits haben wir auch ein Vermögen einer intellectuellen Urtheilskraft, für blosse Formen praktischer Maximen (sofern sie sich zur allgemeinen Gesetzgebung von selbst qua- 169 lificiren) ein Wolgefallen *a priori* zu bestimmen, welches wir jedermann zum Gesetz machen, ohne dass unser Urtheil sich auf irgend ein Interesse gründet, aber doch ein solches hervorbringt. Die Lust oder Unlust im ersteren Urtheile heisst die des Geschmacks, die zweite des moralischen Gefühls.

Da es aber die Vernunft auch interessirt, dass die Ideen (für die sie im moralischen Gefühle ein unmittelbares Interesse bewirkt) auch objective Realität haben, d. i. dass die Natur wenigstens eine Spur zeige oder einen Wink gebe, sie enthalte in sich irgend einen Grund, eine gesetzmässige Uebereinstimmung ihrer Producte mit unserem von allem In-

teresse unabhängigen Wolgefallen (welches wir *a priori* für jedermann als Gesetz erkennen, ohne dieses auf Beweise gründen zu können) anzunehmen, so muss die Vernunft an jeder Aeusserung der Natur von einer dieser ähnlichen Uebereinstimmung ein Interesse nehmen; folglich kann das Gemüth über die Schönheit der **Natur** nicht nachdenken, ohne sich dabei zugleich interessirt zu finden. Dieses Interesse aber ist der Verwandtschaft nach moralisch; und der, welcher es am Schönen der Natur nimmt, kann es nur sofern an demselben nehmen, als er vorher schon sein Interesse am sittlich Guten wol gegründet hat. Wen also die Schönheit der Natur unmittelbar interessirt, bei dem hat man Ursache, wenig-170 stens eine Anlage zu guter moralischer Gesinnung zu vermuthen.

Man wird sagen, diese Deutung ästhetischer Urtheile auf Verwandtschaft mit dem moralischen Gefühl sehe gar zu studirt aus, um sie für die wahre Auslegung der Chiffreschrift zu halten, wodurch die Natur in ihren schönen Formen figürlich zu uns spricht. Allein erstlich ist dieses unmittelbare Interesse am Schönen der Natur wirklich nicht gemein, sondern nur denen eigen, deren Denkungsart entweder zum Guten schon ausgebildet, oder dieser Ausbildung vorzüglich empfänglich ist; und dann führt die Analogie zwischen dem reinen Geschmacksurtheile, welches ohne von irgend einem Interesse abzuhängen ein Wolgefallen fühlen lässt und es zugleich *a priori* als der Menschheit überhaupt anständig vorstellt, und dem moralischen Urtheile, welches eben dasselbe aus Begriffen thut, auch ohne deutliches, subtiles und vorsätzliches Nachdenken auf ein gleichmässiges unmittelbares Interesse an dem Gegenstande des ersteren so wie an dem des letzteren; nur dass jenes ein freies, dieses ein auf objective Gesetze gegründetes Interesse ist. Dazu kommt noch die Bewunderung der Natur, die sich an ihren schönen Producten als Kunst nicht bloss durch Zufall, sondern gleichsam absichtlich, nach gesetzmässiger Anordnung und als Zweckmässigkeit ohne Zweck zeigt, welchen letzteren, da wir ihn äusserlich nirgend antreffen, wir natürlicher Weise in uns 171 selbst, und zwar in demjenigen, was den letzten Zweck unseres Daseins ausmacht, nämlich der moralischen Bestimmung suchen (von welcher Nachfrage nach dem Grunde der Möglichkeit einer solchen Naturzweckmässigkeit aber allererst in der Teleologie die Rede sein wird).

Dass das Wolgefallen an der schönen Kunst im reinen Geschmacksurtheile nicht ebenso mit einem unmittelbaren Interesse verbunden ist,

als das an der schönen Natur, ist auch leicht zu erklären. Denn jene ist entweder eine solche Nachahmung von dieser, die bis zur Täuschung geht, und alsdann thut sie die Wirkung als (dafür gehaltene) Naturschönheit; oder sie ist eine absichtlich auf unser Wolgefallen sichtbarlich gerichtete Kunst; alsdann aber würde das Wolgefallen an diesem Producte zwar unmittelbar durch Geschmack stattfinden, aber kein anderes als mittelbares Interesse an der zum Grunde liegenden Ursache erwecken, nämlich einer Kunst, welche nur durch ihren Zweck, niemals an sich selbst interessiren kann. Man wird vielleicht sagen, dass dieses auch der Fall sei, wenn ein Object der Natur durch seine Schönheit nur insofern interessirt, als ihr eine moralische Idee beigesellt wird; aber nicht dieses, sondern die Beschaffenheit derselben an sich selbst, dass sie sich zu einer solchen Beigesellung qualificirt, die ihr also innerlich zukommt, interessirt unmittelbar.

Die Reize in der schönen Natur, welche so häufig mit der schönen Form gleichsam zusammenschmelzend angetroffen werden, sind entweder 172 zu den Modificationen des Lichts (in der Farbengebung) oder des Schalles (in Tönen) gehörig. Denn diese sind die einzigen Empfindungen, welche nicht bloss Sinnengefühl, sondern auch Reflexion über die Form dieser Modificationen der Sinne verstatten, und so gleichsam eine Sprache, die die Natur zu uns führt, und die einen höhern Sinn zu haben scheint, in sich enthalten. So scheint die weisse Farbe der Lilie das Gemüth zu Ideen der Unschuld, und nach der Ordnung der sieben Farben, von der rothen an bis zur violetten, 1) zur Idee der Erhabenheit, 2) der Kühnheit, 3) der Freimüthigkeit, 4) der Freundlichkeit, 5) der Bescheidenheit, 6) der Standhaftigkeit und 7) der Zärtlichkeit zu stimmen. Der Gesang der Vögel verkündigt Fröhlichkeit und Zufriedenheit mit ihrer Existenz. Wenigstens so deuten wir die Natur aus, es mag dergleichen ihre Absicht sein oder nicht. Aber dieses Interesse, welches wir hier an Schönheit nehmen, bedarf durchaus, dass es Schönheit der Natur sei; und es verschwindet ganz, sobald man bemerkt, man sei getäuscht und es sei nur Kunst, so gar, dass auch der Geschmack alsdann nichts Schönes, oder das Gesicht etwas Reizendes mehr daran finden kann. Was wird von Dichtern höher gepriesen, als der bezaubernd schöne Schlag der Nachtigall in einsamen Gebüschen, an einem stillen Sommerabende, bei dem sanften Lichte des Mondes? Indess hat man Beispiele, dass, wo kein solcher Sänger angetroffen wird, irgend ein lustiger Wirth seine 173

zum Genuss der Landluft bei ihm eingekehrten Gäste dadurch zu ihrer grössten Zufriedenheit hintergangen hatte, dass er einen muthwilligen Burschen, welcher diesen Schlag (mit Schilf oder Rohr im Munde) ganz der Natur ähnlich nachzumachen wusste, in einem Gebüsche verbarg. Sobald man aber inne wird, dass es Betrug sei, so wird niemand es lange aushalten, diesem vorher für so reizend gehaltenen Gesange zuzuhören; und so ist es mit jedem anderen Singvogel beschaffen. Es muss Natur sein oder von uns dafür gehalten werden, damit wir an dem Schönen als einem solchen ein unmittelbares Interesse nehmen können; noch mehr aber, wenn wir gar anderen zumuthen dürfen, dass sie es daran nehmen sollen, welches in der That geschieht, indem wir die Denkungsart derer für grob und unedel halten, die kein Gefühl für die schöne Natur haben (denn so nennen wir die Empfänglichkeit eines Interesse an ihrer Betrachtung), und sich bei der Mahlzeit oder der Bouteille an den Genuss blosser Sinnesempfindungen halten.

## §. 43.
## Von der Kunst überhaupt.

1) Kunst wird von der Natur, wie Thun (*facere*) vom Handeln oder Wirken überhaupt (*agere*), und das Product oder die Folge der ersteren als Werk (*opus*) von der letzteren als Wirkung (*effectus*) unterschieden.

174

Von Rechts wegen sollte man nur die Hervorbringung durch Freiheit, d. i. durch eine Willkür, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt, Kunst nennen. Denn ob man gleich das Product der Bienen (die regelmässig gebauten Wachsscheiben) ein Kunstwerk zu nennen beliebt, so geschieht dieses doch nur wegen der Analogie mit der letzteren; sobald man sich nämlich besinnt, dass sie ihre Arbeit auf keine eigene Vernunftüberlegung gründen, so sagt man alsbald, es ist ein Product ihrer Natur (des Instincts), und als Kunst wird es nur ihrem Schöpfer zugeschrieben.

Wenn man bei Durchsuchung eines Moorbruches, wie es bisweilen geschehen ist, ein Stück behauenes Holz antrifft, so sagt man nicht, es ist ein Product der Natur, sondern der Kunst; die hervorbringende Ursache derselben hat sich einen Zweck gedacht, dem dieses seine Form

zu danken hat. Sonst sieht man wol auch an allem eine Kunst, was so beschaffen ist, dass eine Vorstellung desselben in ihrer Ursache vor ihrer Wirklichkeit vorhergegangen sein muss (wie selbst bei Bienen), ohne dass doch die Wirkung von ihr eben gedacht sein dürfe; wenn man aber etwas schlechthin ein Kunstwerk nennt, um es von einer Naturwirkung zu unterscheiden, so versteht man allemal darunter ein Werk der Menschen.

2) Kunst als Geschicklichkeit des Menschen wird auch von der 175 Wissenschaft unterschieden (Können vom Wissen), als praktisches vom theoretischen Vermögen, als Technik von der Theorie (wie die Feldmesskunst von der Geometrie). Und da wird auch das, was man kann, sobald man nur weiss was gethan werden soll, und also nur die begehrte Wirkung genugsam kennt, nicht eben Kunst genannt. Nur das, was man, wenn man es auch auf das vollständigste kennt, dennoch darum zu machen noch nicht sofort die Geschicklichkeit hat, gehört insoweit zur Kunst. Camper beschreibt sehr genau, wie der beste Schuh beschaffen sein müsste, aber er konnte gewiss keinen machen.*

3) Wird auch Kunst vom Handwerke unterschieden; die erste heisst freie, die andere kann auch Lohnkunst heissen. Man sieht die erste so an, als ob sie nur als Spiel, d. i. Beschäftigung, die für sich selbst angenehm ist, zweckmässig ausfallen (gelingen) könne, die zweite so, dass sie als Arbeit, d. i. Beschäftigung, die für sich selbst unangenehm (beschwerlich), und nur durch ihre Wirkung (z. B. den Lohn) anlockend ist, mithin zwangsmässig auferlegt werden kann. Ob in der 176 Rangliste der Zünfte Uhrmacher für Künstler, dagegen Schmiede für Handwerker gelten sollen, das bedarf eines anderen Gesichtspunkts der Beurtheilung, als derjenige ist, den wir hier nehmen, nämlich die Proportion der Talente, die dem einen oder anderen dieser Geschäfte zum Grunde liegen müssen. Ob auch unter den sogenannten sieben freien Künsten nicht einige, die den Wissenschaften beizuzählen, manche auch, die mit Handwerken zu vergleichen sind, aufgeführt worden sein möchten, davon will ich hier nicht reden. Dass aber in allen freien Künsten

* In meinen Gegenden sagt der gemeine Mann, wenn man ihm etwa eine solche Aufgabe vorlegt, wie Columbus mit seinem Ei: das ist keine Kunst, es ist nur eine Wissenschaft. D. i. wenn man es weiss, so kann man es; und eben dieses sagt er von allen vorgeblichen Künsten des Taschenspielers. Die des Seiltänzers dagegen wird er gar nicht in Abrede sein Kunst zu nennen.

dennoch etwas Zwangsmässiges oder, wie man es nennt, ein Mechanismus erforderlich sei, ohne welchen der Geist, der in der Kunst frei sein muss und allein das Werk belebt, gar keinen Körper haben und gänzlich verdunsten würde, ist nicht unrathsam zu erinnern (z. B. in der Dichtkunst die Sprachrichtigkeit und der Sprachreichthum, imgleichen die Prosodie und das Silbenmass), da manche neuere Erzieher eine freie Kunst am besten zu befördern glauben, wenn sie allen Zwang von ihr wegnehmen und sie aus Arbeit in blosses Spiel verwandeln.

## §. 44.
## Von der schönen Kunst.

Es giebt weder eine Wissenschaft des Schönen, sondern nur Kritik, 177 noch schöne Wissenschaft, sondern nur schöne Kunst. Denn was die erstere betrifft, so würde in ihr wissenschaftlich, d. i. durch Beweisgründe ausgemacht werden sollen, ob etwas für schön zu halten sei oder nicht; das Urtheil über Schönheit würde also, wenn es zur Wissenschaft gehörte, kein Geschmacksurtheil sein. Was das zweite anlangt, so ist eine Wissenschaft, die als solche schön sein soll, ein Unding. Denn wenn man in ihr als Wissenschaft nach Gründen und Beweisen fragte, so würde man durch geschmackvolle Aussprüche (Bonmots) abgefertigt. — Was den gewöhnlichen Ausdruck, schöne Wissenschaften, veranlasst hat, ist ohne Zweifel nichts anderes, als dass man ganz richtig bemerkt hat, es werde zur schönen Kunst in ihrer ganzen Vollkommenheit viel Wissenschaft, als z. B. Kenntniss alter Sprachen, Belesenheit in den Autoren, die für Klassiker gelten, Geschichte, Kenntniss der Alterthümer u. s. w. erfordert, und deshalb diese historischen Wissenschaften, weil sie zur schönen Kunst die nothwendige Vorbereitung und Grundlage ausmachen, zum Theil auch, weil darunter selbst die Kenntniss der Producte der schönen Kunst (Beredsamkeit und Dichtkunst) begriffen worden, durch eine Wortverwechselung selbst schöne Wissenschaften genannt hat.

Wenn die Kunst, der Erkenntniss eines möglichen Gegenstandes angemessen, bloss ihn wirklich zu machen die dazu erforderlichen Handlungen verrichtet, so ist sie mechanische, hat sie aber das Gefühl der 178 Lust zur unmittelbaren Absicht, so heisst sie ästhetische Kunst. Diese

ist entweder **angenehme** oder **schöne** Kunst. Das erste ist sie, wenn der Zweck derselben ist, dass die Lust die Vorstellungen als blosse **Empfindungen**, das zweite, dass sie dieselben als **Erkenntnissarten** begleite.

Angenehme Künste sind die, welche bloss zum Genusse abgezweckt werden, dergleichen alle die Reize sind, welche die Gesellschaft an einer Tafel vergnügen können, als unterhaltend zu erzählen, die Gesellschaft in freimüthige und lebhafte Gesprächigkeit zu versetzen, durch Scherz und Lachen sie zu einem gewissen Tone der Lustigkeit zu stimmen, wo, wie man sagt, manches ins Gelag hinein geschwatzt werden kann und niemand über das, was er spricht, verantwortlich sein will, weil es nur auf die augenblickliche Unterhaltung, nicht auf einen bleibenden Stoff zum Nachdenken oder Nachsagen angelegt ist. (Hierzu gehört denn auch die Art, wie der Tisch zum Genusse ausgerüstet ist, oder wol gar bei grossen Gelagen die Tafelmusik, ein wunderliches Ding, welches nur als ein angenehmes Geräusch die Stimmung der Gemüther zur Fröhlichkeit unterhalten soll und, ohne dass jemand auf die Composition derselben die mindeste Aufmerksamkeit verwendet, die freie Gesprächigkeit eines Nachbars mit dem anderen begünstigt.) Dazu gehören ferner alle Spiele, die weiter kein Interesse bei sich führen, als die Zeit unvermerkt verlaufen zu machen.

Schöne Kunst dagegen ist eine Vorstellungsart, die für sich selbst 179. zweckmässig ist und, obgleich ohne Zweck, dennoch die Cultur der Gemüthskräfte zur geselligen Mittheilung befördert.

Die allgemeine Mittheilbarkeit einer Lust führt es schon in ihrem Begriffe mit sich, dass diese nicht eine Lust des Genusses aus blosser Empfindung, sondern der Reflexion sein müsse; und so ist ästhetische Kunst als schöne Kunst eine solche, die die reflectirende Urtheilskraft und nicht die Sinnenempfindung zum Richtmasse hat.

## §. 45.

## Schöne Kunst ist eine Kunst, sofern sie zugleich Natur zu sein scheint.

An einem Producte der schönen Kunst muss man sich bewusst werden, dass es Kunst sei und nicht Natur; aber doch muss die Zweckmässigkeit in der Form desselben von allem Zwange willkürlicher Regeln

so frei scheinen, als ob es ein Product der blossen Natur sei. Auf diesem Gefühle der Freiheit im Spiele unserer Erkenntnissvermögen, welches doch zugleich zweckmässig sein muss, beruht diejenige Lust, welche allein allgemein mittheilbar ist, ohne sich doch auf Begriffe zu gründen. Die Natur war schön, wenn sie zugleich wie Kunst aussah; und die Kunst kann nur schön genannt werden, wenn wir uns bewusst sind, sie sei Kunst, und sie uns doch wie Natur aussieht.

180 Denn wir können allgemein sagen, es mag die Natur- oder die Kunstschönheit betreffen: schön ist das, was in der blossen Beurtheilung (nicht in der Sinnenempfindung, noch durch einen Begriff) gefällt. Nun hat Kunst jederzeit eine bestimmte Absicht, etwas hervorzubringen. Wenn dieses aber blosse Empfindung (etwas bloss Subjectives) wäre, die mit Lust begleitet sein sollte, so würde dies Product in der Beurtheilung nur vermittelst des Sinnengefühls gefallen. Wäre die Absicht auf die Hervorbringung eines bestimmten Objects gerichtet, so würde, wenn sie durch die Kunst erreicht wird, das Object nur durch Begriffe gefallen. In beiden Fällen aber würde die Kunst nicht in der blossen Beurtheilung, d. i. nicht als schöne, sondern mechanische Kunst gefallen.

Also muss die Zweckmässigkeit im Producte der schönen Kunst, ob sie zwar absichtlich ist, doch nicht absichtlich scheinen; d. i. schöne Kunst muss als Natur anzusehen sein, ob man sich ihrer zwar als Kunst bewusst ist. Als Natur aber erscheint ein Product der Kunst dadurch, dass zwar alle Pünktlichkeit in der Uebereinkunft mit Regeln, nach denen allein das Product das werden kann, was es sein soll, angetroffen wird, aber ohne Peinlichkeit, ohne dass die Schulform durchblickt[1], d. i. ohne eine Spur zu zeigen, dass die Regel dem Künstler vor Augen geschwebt und seinen Gemüthskräften Fesseln angelegt habe.

181

## §. 46.

### Schöne Kunst ist Kunst des Genies.

Genie ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel giebt. Da das Talent als angeborenes productives Vermögen des Künst-

[1] Die Worte „ohne dass die Schulform durchblickt" sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

lers selbst zur Natur gehört, so könnte man sich auch so ausdrücken: Genie ist die angeborene Gemüthsanlage (*ingenium*), durch welche die Natur der Kunst die Regel giebt.

Was es auch mit dieser Definition für eine Bewandtniss habe, und ob sie bloss willkürlich oder dem Begriffe, welchen man mit dem Worte Genie zu verbinden gewohnt ist, angemessen sei oder nicht (welches in dem folgenden Paragraphen erörtert werden soll), so kann man doch schon zum voraus beweisen, dass nach der hier angenommenen Bedeutung des Worts schöne Künste nothwendig als Künste des Genies betrachtet werden müssen.

Denn eine jede Kunst setzt Regeln voraus, durch deren Grundlegung allererst ein Product, wenn es künstlich heissen soll, als möglich vorgestellt wird. Der Begriff der schönen Kunst aber verstattet nicht, dass das Urtheil über die Schönheit ihres Products von irgend einer Regel abgeleitet werde, die einen Begriff zum Bestimmungsgrunde habe, mithin einen Begriff von der Art, wie es möglich sei, zum Grunde lege. Also kann die schöne Kunst sich selbst nicht die Regel ausdenken, nach der sie ihr Product zu Stande bringen soll. Da nun gleichwol ohne vor- 182 hergehende Regel ein Product niemals Kunst heissen kann, so muss die Natur im Subjecte (und durch die Stimmung der Vermögen desselben) der Kunst die Regel geben, d. i. die schöne Kunst ist nur als Product des Genies möglich.

Man sieht hieraus, dass Genie 1) ein Talent sei, dasjenige, wozu sich keine bestimmte Regel geben lässt, hervorzubringen, nicht Geschicklichkeitsanlage zu dem, was nach irgend einer Regel gelernt werden kann, folglich dass Originalität seine erste Eigenschaft sein müsse. 2) Dass, da es auch originalen Unsinn geben kann, seine Producte zugleich Muster, d. i. exemplarisch sein müssen, mithin, selbst nicht durch Nachahmung entsprungen, anderen doch dazu, d. i. zum Richtmasse oder Regel der Beurtheilung dienen müssen. 3) Dass es, wie es sein Product zu Stande bringe, selbst nicht beschreiben oder[1] wissenschaftlich anzeigen könne, sondern dass es als Natur die Regel gebe, und daher der Urheber eines Products, welches er seinem Genie verdankt, selbst nicht weiss, wie sich in ihm die Ideen dazu herbeifinden,

[1] Die Worte „beschreiben oder“ sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

auch es nicht in seiner Gewalt hat, dergleichen nach Belieben oder planmässig auszudenken und anderen in solchen Vorschriften mitzutheilen, die sie in Stand setzen, gleichmässige Producte hervorzubringen. (Daher denn auch vermuthlich das Wort Genie von *genius*, dem eigenthümlichen, 183 einem Menschen bei der Geburt mitgegebenen, schützenden und leitenden Geist, von dessen Eingebung jene originalen Ideen herrührten, abgeleitet ist.) 4) Dass die Natur durch das Genie nicht der Wissenschaft, sondern der Kunst die Regel vorschreibe, und auch dieses nur, insofern diese letztere schöne Kunst sein soll.

## § 47.

## Erläuterung und Bestätigung obiger Erklärung vom Genie.

Darin ist jedermann einig, dass Genie dem Nachahmungsgeiste gänzlich entgegen zu setzen sei. Da nun Lernen nichts als Nachahmen ist, so kann die grösste Fähigkeit, Gelehrigkeit (Capacität) als Gelehrigkeit, doch nicht für Genie gelten. Wenn man aber auch selbst denkt oder dichtet, und nicht bloss was andere gedacht haben auffasst, ja sogar für Kunst und Wissenschaft manches erfindet, so ist doch dieses auch noch nicht der rechte Grund, um einen solchen (oftmals grossen) Kopf (im Gegensatze mit dem, welcher, weil er niemals etwas mehr als bloss lernen und nachahmen kann, ein Pinsel heisst) ein Genie zu nennen; weil eben das auch hätte können gelernt werden, also doch auf dem natürlichen Wege des Forschens und Nachdenkens nach Regeln liegt, und von dem, was durch Fleiss vermittelst der Nachahmung erworben werden kann, nicht specifisch unterschieden ist. So kann man alles, was NEWTON in seinem unsterblichen Werke der Principien der Naturphilo- 184 sophie, so ein grosser Kopf auch erforderlich war dergleichen zu erfinden, vorgetragen hat, gar wol lernen; aber man kann nicht geistreich dichten lernen, so ausführlich auch alle Vorschriften für die Dichtkunst, und so vortrefflich auch die Muster derselben sein mögen. Die Ursache ist, dass NEWTON alle seine Schritte, die er von den ersten Elementen der Geometrie an bis zu seinen grossen und tiefen Erfindungen zu thun hatte, nicht allein sich selbst, sondern jedem anderen ganz anschaulich und zur Nachfolge bestimmt vormachen könnte, kein HOMER aber oder WIELAND anzeigen kann, wie sich seine phantasiereichen und doch zugleich ge-

dankenvollen Ideen in seinem Kopfe hervor und zusammen finden, darum weil er es selbst nicht weiss, und es also auch keinen anderen lehren kann. Im Wissenschaftlichen also ist der grösste Erfinder vom mühseligsten Nachahmer und Lehrlinge nur dem Grade nach, dagegen von dem, welchen die Natur für die schöne Kunst begabt hat, specifisch unterschieden. Indess liegt hierin keine Herabsetzung jener grossen Männer, denen das menschliche Geschlecht so viel zu verdanken hat, gegen die Günstlinge der Natur in Ansehung ihres Talents für die schöne Kunst. Eben darin, dass jener Talent zur immer fortschreitenden grösseren Vollkommenheit der Erkenntnisse und alles Nutzens, der davon abhängig ist, ingleichen zur Belehrung anderer in eben denselben Kenntnissen gemacht ist, besteht ein grosser Vorzug derselben vor denen, welche die Ehre verdienen, Genies zu heissen; weil für diese die Kunst irgendwo stillsteht, 185 indem ihr eine Grenze gesetzt ist, über die sie nicht weiter gehen kann, die vermuthlich auch schon seit lange her erreicht ist und nicht mehr erweitert werden kann, und überdem eine solche Geschicklichkeit sich auch nicht mittheilen lässt, sondern jedem unmittelbar von der Hand der Natur ertheilt sein will, mit ihm also stirbt, bis die Natur einmal einen anderen wiederum ebenso begabt, der nichts weiter als eines Beispiels bedarf, um das Talent, dessen er sich bewusst ist, auf ähnliche Art wirken zu lassen.

Da die Naturgabe der Kunst (als schönen Kunst) die Regel geben muss: welcherlei Art ist denn diese Regel? Sie kann in keiner Form abgefasst zur Vorschrift dienen, denn sonst würde das Urtheil über das Schöne nach Begriffen bestimmbar sein; sondern die Regel muss von der That d. i. vom Product abstrahirt werden, an welchem andere ihr eigenes Talent prüfen mögen, um sich jenes zum Muster, nicht der Nachmachung, sondern der Nachahmung dienen zu lassen. Wie dieses möglich sei, ist schwer zu erklären. Die Ideen des Künstlers erregen ähnliche Ideen seines Lehrlings, wenn ihn die Natur mit einer ähnlichen Proportion der Gemüthskräfte versehen hat. Die Muster der schönen Kunst sind daher die einzigen Leitungsmittel, diese auf die Nachkommenschaft zu bringen, welches durch blosse Beschreibungen nicht geschehen könnte (vornehmlich nicht im Fache der redenden Künste); und auch in diesen können 186 nur die in alten, todten und jetzt nur als gelehrte aufbehaltenen Sprachen klassisch werden.

Ob zwar mechanische und schöne Kunst, die erste als blosse Kunst des Fleisses und der Erlernung, die zweite als die des Genies, sehr von einander unterschieden sind, so giebt es doch keine schöne Kunst, in welcher nicht etwas Mechanisches, welches nach Regeln gefasst und befolgt werden kann, und also etwas Schulgerechtes die wesentliche Bedingung der Kunst ausmachte. Denn etwas muss dabei als Zweck gedacht werden, sonst kann man ihr Product gar keiner Kunst zuschreiben; es wäre ein blosses Product des Zufalls. Um aber einen Zweck ins Werk zu richten, dazu werden bestimmte Regeln erfordert, von denen man sich nicht freisprechen darf. Da nun die Originalität des Talents ein (aber nicht das einzige) wesentliches Stück vom Charakter des Genies ausmacht, so glauben seichte Köpfe, dass sie nicht besser zeigen können, sie wären aufblühende Genies, als wenn sie sich vom Schulzwange aller Regeln lossagen, und glauben, man paradire besser auf einem kollerigen Pferde als auf einem Schulpferde. Das Genie kann nur reichen Stoff zu Producten der schönen Kunst hergeben; die Verarbeitung desselben und die Form erfordert ein durch die Schule gebildetes Talent, um einen Gebrauch davon zu machen, der vor der Urtheilskraft bestehen kann. 187 Wenn aber jemand sogar in Sachen der sorgfältigsten Vernunftuntersuchung wie ein Genie spricht und entscheidet, so ist es vollends lächerlich; man weiss nicht recht, ob man mehr über den Gaukler, der um sich so viel Dunst verbreitet, wobei man nichts deutlich beurtheilen, aber desto mehr sich einbilden kann, oder mehr über das Publicum lachen soll, welches sich treuherzig einbildet, dass sein Unvermögen, das Meisterstück der Einsicht deutlich erkennen und fassen zu können, daher komme, weil ihm neue Wahrheiten in ganzen Massen zugeworfen werden, wogegen ihm das Detail (durch abgemessene Erklärungen und schulgerechte Prüfung der Grundsätze) nur Stümperwerk zu sein scheint.

## §. 48.

### Vom Verhältnisse des Genies zum Geschmack.

Zur Beurtheilung schöner Gegenstände als solcher wird Geschmack, zur schönen Kunst selbst aber, d. i. zur Hervorbringung solcher Gegenstände wird Genie erfordert.

Wenn man das Genie als Talent zur schönen Kunst betrachtet (welches die eigenthümliche Bedeutung des Worts mit sich bringt), und es in dieser Absicht in die Vermögen zergliedern will, die ein solches Talent auszumachen zusammenkommen müssen, so ist nöthig, zuvor den Unterschied zwischen der Naturschönheit, deren Beurtheilung nur Geschmack, und der Kunstschönheit, deren Möglichkeit (worauf in der Beurtheilung eines dergleichen Gegenstandes auch Rücksicht genommen werden muss) Genie erfordert, genau zu bestimmen. 188

Eine Naturschönheit ist ein schönes Ding; die Kunstschönheit ist eine schöne Vorstellung von einem Dinge.

Um eine Naturschönheit als eine solche zu beurtheilen, brauche ich nicht vorher einen Begriff davon zu haben, was der Gegenstand für ein Ding sein solle; d. i. ich habe nicht nöthig, die materiale Zweckmässigkeit (den Zweck) zu kennen, sondern die blosse Form ohne Kenntniss des Zwecks gefällt in der Beurtheilung für sich selbst. Wenn aber der Gegenstand als ein Product der Kunst gegeben ist, und als solches für schön erklärt werden soll, so muss, weil Kunst immer einen Zweck in der Ursache (und deren Causalität) voraussetzt, zuerst ein Begriff von dem zum Grunde gelegt werden, was das Ding sein soll; und da die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in einem Dinge mit einer inneren Bestimmung desselben als Zweck die Vollkommenheit des Dinges ist, so wird in der Beurtheilung der Kunstschönheit zugleich die Vollkommenheit des Dinges in Anschlag gebracht werden müssen, wonach in der Beurtheilung einer Naturschönheit (als einer solchen) gar nicht die Frage ist. — Zwar wird in der Beurtheilung, vornehmlich der belebten Gegenstände der Natur, z. B. des Menschen oder eines Pferdes, auch die objective Zweckmässigkeit gemeiniglich mit in Betracht gezogen, um über die Schönheit derselben zu urtheilen; alsdann ist aber auch das Urtheil nicht mehr rein ästhetisch, d. i. blosses Geschmacksurtheil. Die Natur wird nicht mehr beurtheilt, wie sie als Kunst erscheint, sondern sofern sie wirklich (obzwar übermenschliche) Kunst ist, und das teleologische Urtheil dient dem ästhetischen zur Grundlage und Bedingung, worauf dieses Rücksicht nehmen muss. In einem solchen Falle denkt man auch, wenn z. B. gesagt wird: „das ist ein schönes Weib", in der That nichts anderes als: die Natur stellt in ihrer Gestalt die Zwecke im weiblichen Baue schön vor; denn man muss noch über die blosse Form auf einen 189

Begriff hinaussehen, damit der Gegenstand auf solche Art durch ein logisch bedingtes ästhetisches Urtheil gedacht werde.

Die schöne Kunst zeigt darin eben ihre Vorzüglichkeit, dass sie Dinge, die in der Natur hässlich oder missfällig sein würden, schön beschreibt. Die Furien, Krankheiten, Verwüstungen des Krieges u. dgl. können als Schädlichkeiten[1] sehr schön beschrieben, ja sogar im Gemälde vorgestellt werden; nur eine Art Hässlichkeit kann nicht der Natur gemäss vorgestellt werden, ohne alles ästhetische Wolgefallen, mithin die Kunstschönheit zu Grunde zu richten, nämlich diejenige, welche Ekel erweckt. Denn weil in dieser sonderbaren, auf lauter Einbildung beruhenden Empfindung der Gegenstand gleichsam als ob er sich zum 190 Genusse aufdränge, wider den wir doch mit Gewalt streben, vorgestellt wird, so wird die künstliche Vorstellung des Gegenstandes von der Natur dieses Gegenstandes selbst in unserer Empfindung nicht mehr unterschieden, und jene kann alsdann unmöglich für schön gehalten werden. Auch hat die Bildhauerkunst, weil an ihren Producten die Kunst mit der Natur beinahe verwechselt wird, die unmittelbare Vorstellung hässlicher Gegenstände von ihren Bildungen ausgeschlossen, und dafür z. B. den Tod (in einem schönen Genius), den Kriegsmuth (am Mars) durch eine Allegorie oder Attribute, die sich gefällig ausnehmen, mithin nur indirect vermittelst einer Auslegung der Vernunft, und nicht für bloss ästhetische Urtheilskraft vorzustellen erlaubt.

So viel von der schönen Vorstellung eines Gegenstandes, die eigentlich nur die Form der Darstellung eines Begriffs ist, durch welche dieser allgemein mitgetheilt wird. — Diese Form aber dem Producte der schönen Kunst zu geben, dazu wird bloss Geschmack erfordert, an welchen der Künstler, nachdem er ihn durch mancherlei Beispiele der Kunst oder der Natur geübt und berichtigt hat, sein Werk hält, und nach manchen, oft mühsamen Versuchen denselben zu befriedigen diejenige Form findet, die ihm Genüge thut; daher diese nicht gleichsam eine Sache der Eingebung oder eines freien Schwunges der Gemüthskräfte, sondern einer langsamen und gar peinlichen Nachbesserung ist, um sie dem Gedanken 191 angemessen und doch der Freiheit im Spiele jener nicht nachtheilig werden zu lassen.

---

[1] Die Worte „als Schädlichkeiten" sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

Geschmack ist aber bloss ein Beurtheilungs-, nicht ein productives Vermögen, und was ihm gemäss ist, ist darum eben nicht ein Werk der schönen Kunst; es kann ein zur nützlichen und mechanischen Kunst oder gar zur Wissenschaft gehöriges Product nach bestimmten Regeln sein, die gelernt werden können und genau befolgt werden müssen. Die gefällige Form aber, die man ihm giebt, ist nur das Vehikel der Mittheilung und eine Manier gleichsam des Vortrages, in Ansehung dessen man noch in gewissem Masse frei bleibt, wenn er doch übrigens an einen bestimmten Zweck gebunden ist. So verlangt man, dass das Tischgeräth, oder auch eine moralische Abhandlung, sogar eine Predigt diese Form der schönen Kunst, ohne doch gesucht zu scheinen, an sich haben müsse; man wird sie aber darum nicht Werke der schönen Kunst nennen. Zu der letzteren aber wird ein Gedicht, eine Musik, eine Bildergallerie u. dgl. gezählt; und da kann man an einem seinsollenden Werke der schönen Kunst oftmals Genie ohne Geschmack, an einem anderen Geschmack ohne Genie wahrnehmen

## §. 49.

192

### Von den Vermögen des Gemüths, welche das Genie ausmachen.

Man sagt von gewissen Producten, von welchen man erwartet, dass sie sich, zum Theil wenigstens, als schöne Kunst zeigen sollten, sie sind ohne Geist, ob man gleich an ihnen, was den Geschmack betrifft, nichts zu tadeln findet. Ein Gedicht kann recht nett und elegant sein, aber es ist ohne Geist. Eine Geschichte ist genau und ordentlich, aber ohne Geist. Eine feierliche Rede ist gründlich und zugleich zierlich, aber ohne Geist. Manche Conversation ist nicht ohne Unterhaltung, aber doch ohne Geist; selbst von einem Frauenzimmer sagt man wol, sie ist hübsch, gesprächig und artig, aber ohne Geist. Was ist denn das, was man hier unter Geist versteht?

Geist in ästhetischer Bedeutung heisst das belebende Princip im Gemüthe. Dasjenige aber, wodurch dieses Princip die Seele belebt, der Stoff, den es dazu anwendet, ist das, was die Gemüthskräfte zweckmässig in Schwung versetzt, d. i. in ein solches Spiel, welches sich von selbst erhält und selbst die Kräfte dazu stärkt.

Nun behaupte ich, dieses Princip sei nichts anderes als das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen; unter einer ästhetischen

Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die 193 viel zu denken veranlasst, ohne dass ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke d. i. Begriff adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann. — Man sieht leicht, dass sie das Gegenstück (Pendant) von einer Vernunftidee sei, welche umgekehrt ein Begriff ist, dem keine Anschauung (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann.

Die Einbildungskraft (als productives Erkenntnissvermögen) ist nämlich sehr mächtig in Schaffung gleichsam einer anderen Natur aus dem Stoffe, den ihr die wirkliche giebt. Wir unterhalten uns mit ihr, wo uns die Erfahrung zu alltäglich vorkommt, bilden diese auch wol um, zwar noch immer nach analogen Gesetzen, aber doch auch nach Principien, die höher hinauf in der Vernunft liegen (und die uns ebenso wol natürlich sind als die, nach welchen der Verstand die empirische Natur auffasst), wobei wir unsere Freiheit vom Gesetze der Association (welches dem empirischen Gebrauche jenes Vermögens anhängt) fühlen, so dass uns nach demselben von der Natur zwar Stoff geliehen, dieser aber von uns zu etwas anderem, nämlich dem, was die Natur übertrifft, verarbeitet werden kann.

Man kann dergleichen Vorstellungen der Einbildungskraft Ideen nennen, einestheils darum, weil sie zu etwas über die Erfahrungsgrenze Hinausliegendem wenigstens streben, und so einer Darstellung der Ver- 194 nunftbegriffe (der intellectuellen Ideen) nahe zu kommen suchen, welches ihnen den Anschein einer objectiven Realität giebt; andererseits und zwar hauptsächlich, weil ihnen als inneren Anschauungen kein Begriff völlig adäquat sein kann. Der Dichter wagt es, Vernunftideen von unsichtbaren Wesen, das Reich der Seligen, das Höllenreich, die Ewigkeit, die Schöpfung u. dgl. zu versinnlichen; oder auch das, was zwar Beispiele in der Erfahrung findet, z. B. den Tod, den Neid und alle Laster, imgleichen die Liebe, den Ruhm u. dgl. über die Schranken der Erfahrung hinaus vermittelst einer Einbildungskraft, die dem Vernunft-Vorspiele in Erreichung eines Grössten nacheifert, in einer Vollständigkeit sinnlich zu machen, für die sich in der Natur kein Beispiel findet; und es ist eigentlich die Dichtkunst, in welcher sich das Vermögen ästhetischer Ideen in seinem ganzen Masse zeigen kann. Dieses Vermögen aber, für sich allein betrachtet, ist eigentlich nur ein Talent (der Einbildungskraft).

Wenn nun einem Begriffe eine Vorstellung der Einbildungskraft untergelegt wird, die zu seiner Darstellung gehört, aber für sich allein so viel zu denken veranlasst, als sich niemals in einem bestimmten Begriff zusammenfassen lässt, mithin den Begriff selbst auf unbegrenzte Art ästhetisch erweitert, so ist die Einbildungskraft hierbei schöpferisch und bringt das Vermögen intellectueller Ideen (die Vernunft) in Bewegung, mehr nämlich bei Veranlassung einer Vorstellung zu denken (was zwar zu dem Begriffe des Gegenstandes gehört), als in ihr aufgefasst und deut- [195] lich gemacht werden kann.

Man nennt diejenigen Formen, welche nicht die Darstellung eines gegebenen Begriffs selber ausmachen, sondern nur als Nebenvorstellungen der Einbildungskraft die damit verknüpften Folgen und die Verwandtschaft desselben mit anderen ausdrücken, *Attribute* (ästhetische) eines Gegenstandes, dessen Begriff als Vernunftidee nicht adäquat dargestellt werden kann. So ist der Adler Jupiters mit dem Blitze in den Klauen ein Attribut des mächtigen Himmelskönigs, und der Pfau der prächtigen Himmelskönigin. Sie stellen nicht wie die *logischen Attribute* das, was in unseren Begriffen von der Erhabenheit und Majestät der Schöpfung liegt, sondern etwas anderes vor, was der Einbildungskraft Anlass giebt, sich über eine Menge von verwandten Vorstellungen zu verbreiten, die mehr denken lassen, als man in einem durch Worte bestimmten Begriff ausdrücken kann, und geben eine *ästhetische Idee*, die jener Vernunftidee statt logischer Darstellung dient, eigentlich aber um das Gemüth zu beleben, indem sie ihm die Aussicht in ein unabsehliches Feld verwandter Vorstellungen eröffnet. Die schöne Kunst aber thut dieses nicht allein in der Malerei oder Bildhauerkunst (wo der Name der Attribute gewöhnlich gebraucht wird), sondern die Dichtkunst und Beredsamkeit nehmen den Geist, der ihre Werke belebt, auch lediglich von den ästhetischen Attributen der Gegenstände her, welche den logischen [196] zur Seite gehen und der Einbildungskraft einen Schwung geben, mehr dabei, obzwar auf unentwickelte Art zu denken, als sich in einem Begriffe, mithin in einem bestimmten Sprachausdrucke zusammenfassen lässt. — Ich muss mich der Kürze wegen nur auf wenige Beispiele einschränken.

Wenn der grosse König sich in einem seiner Gedichte so ausdrückt: „Lasst uns aus dem Leben ohne Murren weichen und ohne etwas zu be-

dauern, indem wir die Welt noch alsdann mit Wolthaten überhäuft zurücklassen. So verbreitet die Sonne, nachdem sie ihren Tageslauf vollendet hat, noch ein mildes Licht am Himmel; und die letzten Strahlen, die sie in die Lüfte schickt, sind ihre letzten Seufzer für das Wol der Welt", so belebt er seine Vernunftidee von weltbürgerlicher Gesinnung noch am Ende des Lebens durch ein Attribut, welches die Einbildungskraft (in der Erinnerung an alle Annehmlichkeiten eines vollbrachten schönen Sommertages, die uns ein heiterer Abend ins Gemüth ruft) jener Vorstellung beigesellt, und welches eine Menge von Empfindungen und Nebenvorstellungen rege macht, für die sich kein Ausdruck findet. Andererseits kann sogar ein intellectueller Begriff umgekehrt zum Attribut einer Vorstellung der Sinne dienen und so diese letztere durch die Idee des Uebersinnlichen beleben, aber nur indem das Aesthetische, welches 197 dem Bewusstsein des letzteren subjectiv anhängig ist, hierzu gebraucht wird. So sagt z. B. ein gewisser Dichter in der Beschreibung eines schönen Morgens: „Die Sonne quoll hervor, wie Ruh aus Tugend quillt." Das Bewusstsein der Tugend, wenn man sich auch nur in Gedanken in die Stelle eines Tugendhaften versetzt, verbreitet im Gemüthe eine Menge erhabener und beruhigender Gefühle und eine grenzenlose Aussicht in eine frohe Zukunft, die kein Ausdruck, welcher einem bestimmten Begriffe angemessen ist, völlig erreicht.*

Mit einem Worte, die ästhetische Idee ist eine, einem gegebenen Begriffe beigesellte Vorstellung der Einbildungskraft, welche mit einer solchen Mannigfaltigkeit von Theilvorstellungen in dem freien Gebrauche derselben verbunden ist, dass für sie kein Ausdruck, der einen bestimmten Begriff bezeichnet, gefunden werden kann, die also zu einem Begriffe viel Unnennbares hinzu denken lässt, dessen Gefühl die Erkenntnissvermögen belebt und mit der Sprache als blossem Buchstaben Geist verbindet.

---

* Vielleicht ist nie etwas Erhabeneres gesagt oder ein Gedanke erhabener ausgedrückt worden, als in jener Aufschrift über dem Tempel der Isis (der Mutter Natur): „Ich bin alles was da ist, was da war, und was da sein wird, und meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt." Segner benutzte diese Idee durch eine sinnreiche seiner Naturlehre vorgesetzte Vignette, um seinen Lehrling, den er in diesen Tempel zu führen bereit war, vorher mit dem heiligen Schauer zu erfüllen. der das Gemüth zu feierlicher Aufmerksamkeit stimmen soll.

Die Gemüthskräfte also, deren Vereinigung (in gewissem Verhältnisse) das Genie ausmachen, sind Einbildungskraft und Verstand. Nur da im Gebrauch der Einbildungskraft zur Erkenntniss die erstere unter dem Zwange des Verstandes steht und der Beschränkung unterworfen ist, dem Begriffe desselben angemessen zu sein, in ästhetischer Absicht sie hingegen frei ist, um noch über jene Einstimmung mit dem Begriffe, doch ungesucht, reichhaltigen unentwickelten Stoff für den Verstand, worauf dieser in seinem Begriffe nicht Rücksicht nahm, zu liefern, welchen dieser aber nicht sowol objectiv zur Erkenntniss, als subjectiv zur Belebung der Erkenntnisskräfte, indirect also doch auch zu Erkenntnissen anwendet: so besteht das Genie eigentlich in dem glücklichen Verhältnisse, welches keine Wissenschaft lehren und kein Fleiss erlernen kann, zu einem gegebenen Begriffe Ideen aufzufinden, und andererseits zu diesen den Ausdruck zu treffen, durch den die dadurch bewirkte subjective Gemüthsstimmung als Begleitung eines Begriffs anderen mitgetheilt werden kann. Das letztere Talent ist eigentlich dasjenige, was man Geist nennt; denn das Unnennbare in dem Gemüthszustande bei einer gewissen Vorstellung auszudrücken und allgemein mittheilbar zu machen, der Ausdruck mag nun in Sprache oder Malerei oder Plastik bestehen, dies erfordert ein Vermögen, das schnell vorübergehende Spiel der Einbildungskraft aufzufassen, und in einen Begriff (der eben darum original ist und zugleich eine neue Regel eröffnet, die aus keinen vorhergehenden Principien oder Beispielen hat gefolgert werden können) zu vereinigen, der sich ohne Zwang der Regeln[1] mittheilen lässt.

---

Wenn wir nach diesen Zergliederungen auf die oben gegebene Erklärung dessen, was man Genie nennt, zurücksehen, so finden wir erstlich, dass es ein Talent zur Kunst sei, nicht zur Wissenschaft, in welcher deutlich gekannte Regeln vorangehen und das Verfahren in derselben bestimmen müssen; zweitens, dass es als Kunsttalent einen bestimmten Begriff von dem Producte als Zweck, mithin Verstand, aber auch eine (wenngleich unbestimmte) Vorstellung von dem Stoff, d. i. der Anschauung zur Darstellung dieses Begriffs, mithin ein Verhältniss der Einbildungskraft zum Verstande voraussetze; dass es sich drittens nicht

[1] Die Worte „der Regeln" sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

sowol in der Ausführung des vorgesetzten Zwecks in Darstellung eines bestimmten Begriffs, als vielmehr im Vortrage oder dem Ausdrucke ästhetischer Ideen, welche zu jener Absicht reichen Stoff enthalten, zeige, mithin die Einbildungskraft in ihrer Freiheit von aller Anleitung der Regeln dennoch als zweckmässig zur Darstellung des gegebenen Begriffs vorstellig mache; dass endlich viertens die ungesuchte, unabsichtliche subjective Zweckmässigkeit in der freien Uebereinstimmung der
200 Einbildungskraft mit der Gesetzlichkeit des Verstandes eine solche Proportion und Stimmung dieser Vermögen voraussetze, als keine Befolgung von Regeln es sei der Wissenschaft oder mechanischen Nachahmung bewirken, sondern bloss die Natur des Subjects hervorbringen kann.

Nach diesen Voraussetzungen ist Genie die musterhafte Originalität der Naturgabe eines Subjects im freien Gebrauche seiner Erkenntnissvermögen. Auf solche Weise ist das Product eines Genies (nach demjenigen, was in demselben dem Genie, nicht der möglichen Erlernung oder der Schule zuzuschreiben ist) ein Beispiel, nicht der Nachahmung (denn da würde das, was daran Genie ist und den Geist des Werks ausmacht, verloren gehen[1]), sondern der Nachfolge für ein anderes Genie, welches dadurch zum Gefühl seiner eigenen Originalität aufgeweckt wird, Zwangsfreiheit von Regeln so in der Kunst auszuüben, dass diese dadurch selbst eine neue Regel bekommt, wodurch das Talent sich als musterhaft zeigt. Weil aber das Genie ein Günstling der Natur ist, dergleichen man nur als seltene Erscheinung anzusehen hat, so bringt sein Beispiel für andere gute Köpfe eine Schule hervor, d. i. eine methodische Unterweisung nach Regeln, so weit man sie aus jenen Geistesproducten und ihrer Eigenthümlichkeit hat ziehen können; und für diese ist die schöne Kunst sofern Nachahmung, der die Natur durch ein Genie die Regel gab.

201 Aber diese Nachahmung wird Nachäffung, wenn der Schüler alles nachmacht, bis auf das, was das Genie als Missgestalt nur hat zulassen müssen, weil es sich, ohne die Idee zu schwächen, nicht wol wegschaffen liess. Dieser Muth ist an einem Genie allein Verdienst; und eine gewisse Kühnheit im Ausdrucke und überhaupt manche Abweichung von der gemeinen Regel steht demselben wol an, ist aber keines-

[1] Statt „verloren gehen" steht in der ersten Auflage „wegfallen".

wegs nachahmungswürdig, sondern bleibt immer an sich ein Fehler, den man wegzuschaffen suchen muss, für welchen aber das Genie gleichsam privilegirt ist, da das Unnachahmliche seines Geistesschwunges durch ängstliche Behutsamkeit leiden würde. Das Manieriren ist eine andere Art von Nachäffung, nämlich der blossen Eigenthümlichkeit (Originalität) überhaupt, um sich ja von Nachahmern so weit als möglich zu entfernen, ohne doch das Talent zu besitzen, dabei zugleich musterhaft zu sein. — Zwar giebt es zweierlei Art (*modus*) überhaupt der Zusammenstellung seiner Gedanken des Vortrages, deren die eine Manier (*modus aestheticus*), die andere Methode (*modus logicus*) heisst, die sich darin von einander unterscheiden, dass die erstere kein anderes Richtmass hat, als das Gefühl der Einheit in der Darstellung, die andere aber hierin bestimmte Principien befolgt; für die schöne Kunst gilt also nur die erstere. Allein manierirt heisst ein Kunstproduct nur alsdann, wenn der Vortrag seiner Idee in demselben auf die Sonderbarkeit 202 angelegt und nicht der Idee angemessen gemacht wird. Das Prangende (Preciöse), das Geschrobene und Affectirte, um sich nur vom Gemeinen (aber ohne Geist) zu unterscheiden, sind dem Benehmen desjenigen ähnlich, von dem man sagt, dass er sich sprechen höre, oder welcher steht und geht, als ob er auf einer Bühne wäre um angegafft zu werden, welches jederzeit einen Stümper verräth.

## § 50.

## Von der Verbindung des Geschmacks mit Genie in Producten der schönen Kunst.

Wenn die Frage ist, woran in Sachen der schönen Kunst mehr gelegen sei, ob daran, dass sich an ihnen Genie, oder ob, dass sich Geschmack zeige, so ist das ebenso viel als wenn gefragt würde, ob es darin mehr auf Einbildung als auf Urtheilskraft ankomme. Da nun eine Kunst in Ansehung des ersteren eher eine geistreiche, in Ansehung des zweiten aber allein eine schöne Kunst genannt zu werden verdient, so ist das letztere wenigstens als unumgängliche Bedingung (*conditio sine qua non*) das vornehmste, worauf man in Beurtheilung der Kunst als schöner Kunst zu sehen hat. Zum Behuf der Schönheit bedarf es nicht so nothwendig reich und original an Ideen zu sein, als vielmehr der

Angemessenheit jener Einbildungskraft in ihrer Freiheit zu der Gesetz-
203 mässigkeit des Verstandes. Denn aller Reichthum der ersteren bringt in ihrer gesetzlosen Freiheit nichts als Unsinn hervor; die Urtheilskraft hingegen ist das Vermögen, sie dem Verstande anzupassen.

Der Geschmack ist so wie die Urtheilskraft überhaupt die Disciplin (oder Zucht) des Genies, beschneidet diesem sehr die Flügel und macht es gesittet oder geschliffen, zugleich aber giebt er diesem eine Leitung, worüber und bis wie weit es sich verbreiten soll, um zweckmässig zu bleiben; und indem er Klarheit und Ordnung in die Gedankenfülle hineinbringt, macht er die Ideen haltbar, eines dauernden, zugleich auch allgemeinen Beifalls, der Nachfolge anderer und einer immer fortschreitenden Cultur fähig. Wenn also im Widerstreite beiderlei Eigenschaften an einem Producte etwas aufgeopfert werden soll, so müsste es eher auf der Seite des Genies geschehen; und die Urtheilskraft, welche in Sachen der schönen Kunst aus eigenen Principien den Ausspruch thut, wird eher der Freiheit und dem Reichthum der Einbildungskraft als dem Verstande Abbruch zu thun erlauben.

Zur schönen Kunst würden also Einbildungskraft, Verstand, Geist und Geschmack erforderlich sein.*

204

## §. 51.
## Von der Eintheilung der schönen Künste.

Man kann überhaupt Schönheit (sie mag Natur- oder Kunstschönheit sein) den Ausdruck ästhetischer Ideen nennen; nur dass in der schönen Kunst diese Idee durch einen Begriff vom Object veranlasst werden muss, in der schönen Natur aber die blosse Reflexion über eine gegebene Anschauung, ohne Begriff von dem, was der Gegenstand sein soll, zur Erweckung und Mittheilung der Idee, von welcher jenes Object als der Ausdruck betrachtet wird, hinreichend ist.

---

* Die drei ersteren Vermögen bekommen durch das vierte allererst ihre Vereinigung. Hume giebt in seiner Geschichte den Engländern zu verstehen, dass, obzwar sie in ihren Werken keinem Volke in der Welt in Ansehung der Beweisthümer der drei ersteren Eigenschaften, abgesondert betrachtet, etwas nachgäben, sie doch in der, welche sie vereinigt, ihren Nachbarn, den Franzosen nachstehen müssten.

Wenn wir also die schönen Künste eintheilen wollen, so können wir, wenigstens zum Versuche, kein bequemeres Princip dazu wählen, als die Analogie der Kunst mit der Art des Ausdrucks, dessen sich Menschen im Sprechen bedienen, um sich, so vollkommen als möglich ist, einander, d. i. nicht bloss ihren Begriffen, sondern auch Empfindungen nach mitzutheilen.* — Dieser besteht in dem Worte, der Gebehrdung und dem Tone (Articulation, Gesticulation und Modulation). Nur 205 die Verbindung dieser drei Arten des Ausdrucks macht die vollständige Mittheilung des Sprechenden aus. Denn Gedanke, Anschauung und Empfindung werden dadurch zugleich und vereinigt auf den anderen übertragen.

Es giebt also nur dreierlei Arten schöner Künste, die redende, die bildende und die Kunst des Spiels der Empfindungen (als äusserer Sinneneindrücke). Man könnte diese Eintheilung auch dichotomisch einrichten, so dass die schöne Kunst in die des Ausdrucks der Gedanken oder der Anschauungen, und diese wiederum bloss nach ihrer Form oder ihrer Materie (der Empfindung) eingetheilt würde. Allein sie würde alsdann zu abstract und den gemeinen Begriffen nicht so angemessen aussehen.

1) Die redenden Künste sind Beredsamkeit und Dichtkunst. Beredsamkeit ist die Kunst, ein Geschäft des Verstandes als ein freies Spiel der Einbildungskraft zu betreiben; Dichtkunst, ein freies Spiel der Einbildungskraft als ein Geschäft des Verstandes auszuführen.

Der **Redner** also kündigt ein Geschäft an und führt es so aus, als ob es bloss ein Spiel mit Ideen sei, um die Zuhörer[1] zu unterhalten. Der Dichter kündigt bloss ein unterhaltendes Spiel mit Ideen an, und es kommt doch so viel für den Verstand heraus, als ob er bloss dessen Geschäft zu treiben die Absicht gehabt hätte. Die Verbindung und Har- 206

* Der Leser wird diesen Entwurf zu einer möglichen Eintheilung der schönen Künste nicht als beabsichtigte Theorie beurtheilen. Es ist nur einer von den mancherlei Versuchen, die man noch anstellen kann und soll.

[1] „Zuhörer" ist aus dem Text der ersten Auflage beibehalten, die zweite und die folgenden Auflagen haben statt dessen „Zuschauer". Es kann dieser Veränderung jedoch kaum etwas anderes als ein Druckfehler zu Grunde liegen, denn der Vergleich der Beredsamkeit mit der Schauspielkunst (§. 52) kann dieselbe gewiss nicht rechtfertigen.

monie beider Erkenntnissvermögen, der Sinnlichkeit und des Verstandes, die einander zwar nicht entbehren können, aber doch auch ohne Zwang und wechselseitigen Abbruch sich nicht wol vereinigen lassen, muss unabsichtlich zu sein und sich von selbst so zu fügen scheinen; sonst ist es nicht schöne Kunst. Daher alles Gesuchte und Peinliche darin vermieden werden muss; denn schöne Kunst muss in doppelter Bedeutung freie Kunst sein, sowol dass sie nicht als Lohngeschäft eine Arbeit sei, deren Grösse sich nach einem bestimmten Massstabe beurtheilen, erzwingen oder bezahlen lässt, als auch dass das Gemüth sich zwar beschäftigt, aber dabei doch ohne auf einen anderen Zweck hinauszusehen (unabhängig vom Lohne) befriedigt und erweckt fühlt.

Der Redner giebt also zwar etwas, was er nicht verspricht, nämlich ein unterhaltendes Spiel der Einbildungskraft; aber er bricht auch dem etwas ab, was er verspricht, und was doch sein angekündigtes Geschäft ist, nämlich den Verstand zweckmässig zu beschäftigen. Der Dichter dagegen verspricht wenig und kündigt ein blosses Spiel mit Ideen an, leistet aber etwas, das eines Geschäftes würdig ist, nämlich dem Verstande spielend Nahrung zu verschaffen, und seinen Begriffen durch Einbildungskraft Leben zu geben; mithin jener im Grunde weniger, dieser mehr, als er verspricht.[1]

207 2) Die **bildenden** Künste oder die des Ausdrucks für Ideen in der Sinnenanschauung (nicht durch Vorstellungen der blossen Einbildungskraft, die durch Worte aufgeregt werden) sind entweder die der Sinnenwahrheit oder des Sinnenscheins. Die erste heisst die Plastik, die zweite die Malerei. Beide machen Gestalten im Raume zum Ausdrucke für Ideen; jene macht Gestalten für zwei Sinne kennbar, für das Gesicht und Gefühl (obzwar für das letztere nicht in Absicht auf Schönheit), diese nur für den ersteren. Die ästhetische Idee (Archetypon, Urbild) liegt zu beiden in der Einbildungskraft zum Grunde; die Gestalt aber, welche den Ausdruck derselben ausmacht (Ektypon, Nachbild), wird entweder in ihrer körperlichen Ausdehnung (wie der Gegenstand selbst existirt) oder nach der Art, wie diese sich im Auge malt (nach ihrer Apparenz in einer Fläche) gegeben, oder, wenn auch das erstere ist,

[1] Die Worte „mithin jener im Grunde weniger, dieser mehr, als er verspricht" sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

entweder die Beziehung auf einen wirklichen Zweck oder nur der Anschein desselben der Reflexion zur Bedingung gemacht.

Zur Plastik als der ersten Art schöner bildender Künste gehört die Bildhauerkunst und Baukunst. Die erste ist diejenige, welche Begriffe von Dingen, so wie sie in der Natur existiren könnten, körperlich darstellt (doch als schöne Kunst mit Rücksicht auf ästhetische Zweckmässigkeit); die zweite ist die Kunst, Begriffe von Dingen, die nur durch Kunst möglich sind und deren Form nicht die Natur, sondern einen willkürlichen Zweck zum Bestimmungsgrunde hat, zu dieser Absicht, doch auch zugleich ästhetisch zweckmässig darzustellen. Bei der letzteren ist ein gewisser Gebrauch des künstlichen Gegenstandes die Hauptsache, worauf als Bedingung die ästhetischen Ideen eingeschränkt werden. Bei der ersteren ist der blosse Ausdruck ästhetischer Ideen die Hauptabsicht. So sind Bildsäulen von Menschen, Göttern, Thieren u. dgl. von der ersteren Art, aber Tempel oder Prachtgebäude zum Behuf öffentlicher Versammlungen, oder auch Wohnungen, Ehrenbogen, Säulen, Kenotaphien u. dgl., zum Ehrengedächtniss errichtet, zur Baukunst gehörig. Ja, alle Hausgeräthe (die Arbeit des Tischlers u. dgl. Dinge zum Gebrauche) können dazu gezählt werden, weil die Angemessenheit des Products zu einem gewissen Gebrauche das Wesentliche eines Bauwerks ausmacht; wogegen ein blosses Bildwerk, das lediglich zum Anschauen gemacht ist und für sich selbst gefallen soll, als körperliche Darstellung blosse Nachahmung der Natur ist, doch mit Rücksicht auf ästhetische Ideen, wobei denn die Sinnenwahrheit nicht so weit gehen darf, dass es aufhöre als Kunst und Product der Willkür zu erscheinen.

Die Malerkunst als die zweite Art bildender Künste, welche den Sinnenschein künstlich mit Ideen verbunden darstellt, würde ich in die der schönen Schilderung der Natur und in die der schönen Zusammenstellung ihrer Producte eintheilen. Die erste wäre die eigentliche Malerei, die zweite die Lustgärtnerei. Denn die erste giebt nur den Schein der körperlichen Ausdehnung; die zweite zwar diese nach der Wahrheit, aber nur den Schein von Benutzung und Gebrauch zu anderen Zwecken als bloss für das Spiel der Einbildung in Beschauung ihrer Formen.* Die letztere ist nichts anderes als die Schmückung des

* Dass die Lustgärtnerei als eine Art von Malerkunst betrachtet werden könne, ob sie zwar ihre Formen körperlich darstellt, scheint befremdlich; da sie aber ihre

Bodens mit derselben Mannigfaltigkeit (Gräsern, Blumen, Sträuchen und Bäumen, selbst Gewässern, Hügeln und Thälern), womit ihn die Natur dem Anschauen darstellt, nur anders und angemessen gewissen Ideen zu-
210 sammengestellt. Die schöne Zusammenstellung aber körperlicher Dinge ist auch nur für das Auge gegeben, wie die Malerei; der Sinn des Gefühls kann keine anschauliche Vorstellung von einer solchen Form verschaffen. Zu der Malerei im weiten Sinne würde ich noch die Verzierung der Zimmer durch Tapeten, Aufsätze und alles schöne Ameublement, welches bloss zur Ansicht dient, zählen; imgleichen die Kunst der Kleidung nach Geschmack (Ringe, Dosen u. s. w.). Denn ein Parterre von allerlei Blumen, ein Zimmer mit allerlei Zierrathen (selbst den Putz der Damen darunter begriffen) machen an einem Prachtfeste eine Art von Gemälde aus, welches so wie die eigentlich so genannten (die nicht etwa Geschichte oder Naturkenntniss zu lehren die Absicht haben) bloss zum Ansehen da ist, um die Einbildungskraft im freien Spiele mit Ideen zu unterhalten und ohne bestimmten Zweck die ästhetische Urtheilskraft zu beschäftigen. Das Machwerk an allem diesem Schmucke mag immer mechanisch sehr unterschieden sein und ganz verschiedene Künstler erfordern; das Geschmacksurtheil ist doch über das, was in dieser Kunst schön ist, sofern auf einerlei Art bestimmt, nämlich nur die Formen (ohne Rücksicht auf einen Zweck) so, wie sie sich dem Auge darbieten, einzeln oder in ihrer Zusammensetzung nach der Wirkung, die sie auf die Einbildungskraft thun, zu beurtheilen. — Wie aber bildende Kunst zur Gebehrdung
211 in einer Sprache (der Analogie nach) gezählt werden könne, wird dadurch gerechtfertigt, dass der Geist des Künstlers durch diese Gestalten von dem, was und wie er gedacht hat, einen körperlichen Ausdruck

---

Formen wirklich aus der Natur nimmt (die Bäume, Gesträuche, Gräser und Blumen aus Wald und Feld, wenigstens uranfänglich), und sofern nicht, etwa wie die Plastik, Kunst ist, auch keinen Begriff von dem Gegenstande und seinem Zwecke (wie etwa die Baukunst) zur Bedingung ihrer Zusammenstellung hat, sondern bloss das freie Spiel der Einbildungskraft in der Beschauung, so kommt sie mit der bloss ästhetischen Malerei, die kein bestimmtes Thema hat (Luft, Land und Wasser durch Licht und Schatten unterhaltend zusammenstellt), sofern überein. — Ueberhaupt wird der Leser dieses nur als einen Versuch von der Verbindung der schönen Künste unter einem Princip, welches diesmal das des Ausdrucks ästhetischer Ideen (nach der Analogie einer Sprache) sein soll, beurtheilen, und nicht als für entschieden gehaltene Ableitung derselben ansehen.

giebt, und die Sache selbst gleichsam mimisch sprechen macht, ein sehr gewöhnliches Spiel unserer Phantasie, welche leblosen Dingen ihrer Form gemäss einen Geist unterlegt, der aus ihnen spricht.

3) Die Kunst des **schönen Spiels der Empfindungen** (die von aussen erzeugt werden, und das sich gleichwol doch muss allgemein mittheilen lassen) kann nichts anderes als die Proportion der verschiedenen Grade der Stimmung (Spannung) des Sinns, dem die Empfindung angehört, d. i. den Ton desselben betreffen; und in dieser weitläufigen Bedeutung des Worts kann sie in das künstliche Spiel der Empfindungen[1] des Gehörs und der des Gesichts, mithin in Musik und Farbenkunst eingetheilt werden. — Es ist merkwürdig, dass diese zwei Sinne ausser der Empfänglichkeit für Eindrücke, so viel davon erforderlich ist, um von äusseren Gegenständen vermittelst ihrer Begriffe zu bekommen, noch einer besonderen, damit verbundenen Empfindung fähig sind, von welcher man nicht recht ausmachen kann, ob sie den Sinn oder die Reflexion zum Grunde habe; und dass diese Affectibilität doch bisweilen mangeln kann, obgleich der Sinn übrigens, was seinen Gebrauch zur Erkenntniss der Objecte betrifft, gar nicht mangelhaft, sondern wol gar vorzüglich fein ist. Das heisst, man kann nicht mit Gewissheit sagen, ob eine Farbe 212 oder ein Ton (Klang) bloss angenehme Empfindung, oder an sich schon ein schönes Spiel von Empfindungen sei und als ein solches ein Wolgefallen an der Form in der ästhetischen Beurtheilung bei sich führe. Wenn man die Schnelligkeit der Licht- oder, in der zweiten Art, der Luftbebungen, die alles unser Vermögen, die Proportion der Zeiteintheilung durch dieselben unmittelbar bei der Wahrnehmung zu beurtheilen, wahrscheinlicher Weise bei weitem übertrifft, bedenkt, so sollte man glauben, nur die Wirkung dieser Zitterungen auf die elastischen Theile unseres Körpers werde empfunden, die Zeiteintheilung durch dieselben aber nicht bemerkt und in Beurtheilung gezogen, mithin mit Farben und Tönen nur Annehmlichkeit, nicht Schönheit ihrer Composition verbunden. Bedenkt man aber dagegen erstlich das Mathematische, welches sich über die Proportion dieser Schwingungen in der Musik und ihre Beurtheilung sagen lässt, und beurtheilt die Farbenabstechung wie billig nach

[1] Statt „der Empfindungen“ steht in der ersten Auflage „mit dem Tone der Empfindung“.

der Analogie mit der letzteren; zieht man zweitens die, obzwar seltenen Beispiele von Menschen, die mit dem besten Gesichte von der Welt nicht haben Farben, und mit dem schärfsten Gehöre nicht Töne unterscheiden können, zu Rath, imgleichen für die, welche dieses können, die Wahrnehmung einer veränderten Qualität (nicht bloss des Grades der Empfin-
213 dung) bei den verschiedenen Anspannungen auf der Farben- oder Tonleiter, ferner dass die Zahl derselben für begreifliche Unterschiede bestimmt ist: so möchte man sich genöthigt sehen, die Empfindungen von beiden nicht als blossen Sinneneindruck, sondern als die Wirkung einer Beurtheilung der Form im Spiele vieler Empfindungen anzusehen. Der Unterschied, den die eine oder die andere Meinung in der Beurtheilung des Grundes der Musik giebt, würde aber nur die Definition dahin verändern, dass man sie entweder, wie wir gethan haben, für das schöne Spiel der Empfindungen (durch das Gehör), oder angenehmer Empfindungen erklärte. Nur nach der ersteren Erklärungsart wird Musik gänzlich als schöne, nach der zweiten aber als angenehme Kunst (wenigstens zum Theil) vorgestellt werden.

## §. 52.

## Von der Verbindung der schönen Künste in einem und demselben Producte.

Die Beredsamkeit kann mit einer malerischen Darstellung ihrer Subjecte sowol als Gegenstände in einem Schauspiele, die Poesie mit Musik im Gesange, dieser aber zugleich mit malerischer (theatralischer) Darstellung in einer Oper, das Spiel der Empfindungen in einer Musik mit dem Spiele der Gestalten im Tanz u. s. w. verbunden werden. Auch kann die Darstellung des Erhabenen, sofern sie zur schönen Kunst ge-
214 hört, in einem gereimten Trauerspiele, einem Lehrgedichte, einem Oratorium sich mit der Schönheit vereinigen, und in diesen Verbindungen ist die schöne Kunst noch künstlicher; ob aber auch schöner (da sich so mannigfaltige verschiedene Arten des Wolgefallens einander durchkreuzen), kann in einigen dieser Fälle bezweifelt werden. Doch in aller schönen Kunst besteht das Wesentliche in der Form, welche für die Beobachtung und Beurtheilung zweckmässig ist, wo die Lust zugleich Cultur ist und den Geist zu Ideen stimmt, mithin ihn mehrerer solcher Lust

und Unterhaltung empfänglich macht, nicht in der Materie der Empfindung (dem Reize oder der Rührung), wo es bloss auf Genuss angelegt ist, welcher nichts in der Idee zurücklässt, den Geist stumpf, den Gegenstand nach und nach[1] anekelnd, und das Gemüth durch das Bewusstsein seiner im Urtheile der Vernunft zweckwidrigen Stimmung mit sich selbst unzufrieden und launisch macht.

Wenn die schönen Künste nicht, nahe oder fern, mit moralischen Ideen in Verbindung gebracht werden, die allein ein selbständiges Wolgefallen bei sich führen, so ist das letztere ihr endliches Schicksal. Sie dienen alsdann nur zur Zerstreuung, deren man immer desto mehr bedürftig wird, als man sich ihrer bedient, um die Unzufriedenheit des Gemüths mit sich selbst dadurch zu vertreiben, dass man sich immer noch unnützlicher und mit sich selbst unzufriedener macht. Ueberhaupt sind die Schönheiten der Natur zu der ersteren Absicht am zuträglichsten, wenn man früh dazu gewöhnt wird, sie zu beobachten, zu beurtheilen 215 und zu bewundern.

## §. 53.

## Vergleichung des ästhetischen Werths der schönen Künste unter einander.

Unter allen behauptet die Dichtkunst (die fast gänzlich dem Genie ihren Ursprung verdankt und am wenigsten durch Vorschrift oder durch Beispiele geleitet sein will) den obersten Rang. Sie erweitert das Gemüth dadurch, dass sie die Einbildungskraft in Freiheit setzt und innerhalb der Schranken eines gegebenen Begriffs unter der unbegrenzten Mannigfaltigkeit möglicher damit zusammenstimmender Formen diejenige darbietet, welche die Darstellung desselben mit einer Gedankenfülle verknüpft, der kein Sprachausdruck völlig adäquat ist, und sich also ästhetisch zu Ideen erhebt. Sie stärkt das Gemüth, indem sie es sein freies, selbstthätiges und von der Naturbestimmung unabhängiges Vermögen fühlen lässt, die Natur als Erscheinung nach Ansichten zu betrachten und zu beurtheilen, die sie nicht von selbst, weder für den Sinn noch den Verstand in der Erfahrung darbietet, und sie also zum Behuf und gleichsam

[1] Die Worte „nach und nach" sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

zum Schema des Uebersinnlichen zu gebrauchen. Sie spielt mit dem Schein, den sie nach Belieben bewirkt, ohne doch dadurch zu betrügen; denn sie erklärt ihre Beschäftigung selbst für blosses Spiel, welches 216 gleichwol vom Verstande und zu dessen Geschäft zweckmässig gebraucht werden kann. — Die Beredsamkeit, sofern darunter die Kunst zu überreden, d. i. durch den schönen Schein zu hintergehen (als *ars oratoria*), und nicht blosse Wolredenheit (Eloquenz und Stil) verstanden wird, ist eine Dialektik, die von der Dichtkunst nur so viel entlehnt, als nöthig ist die Gemüther vor der Beurtheilung für den Redner zu dessen Vortheil zu gewinnen, und dieser die Freiheit zu benehmen, kann also weder für die Gerichtsschranken noch für die Kanzeln angerathen werden. Denn wenn es um bürgerliche Gesetze, um das Recht einzelner Personen oder um dauerhafte Belehrung und Bestimmung der Gemüther zur richtigen Kenntniss und gewissenhaften Beobachtung ihrer Pflicht zu thun ist, so ist es unter der Würde eines so wichtigen Geschäftes, auch nur eine Spur von Ueppigkeit des Witzes und der Einbildungskraft, noch mehr aber von der Kunst zu überreden und zu irgend jemandes[1] Vortheil einzunehmen blicken zu lassen. Denn wenn sie gleich bisweilen zu an sich rechtmässigen und lobenswürdigen Absichten angewandt werden kann, so wird sie doch dadurch verwerflich, dass auf diese Art die Maximen und Gesinnungen subjectiv verderbt werden, wenngleich die That objectiv gesetzmässig ist; indem es nicht genug ist, das, was Recht ist, zu thun, sondern es auch aus dem Grunde allein, weil es Recht ist, auszuüben. Auch hat der blosse deutliche Begriff dieser Arten von 217 menschlicher Angelegenheit, mit einer lebhaften Darstellung in Beispielen verbunden und ohne Verstoss wider die Regeln des Wollauts der Sprache oder der Wolanständigkeit des Ausdrucks, für Ideen der Vernunft (welches zusammen die Wolredenheit ausmacht) schon an sich hinreichenden Einfluss auf menschliche Gemüther, als dass es nöthig wäre, noch die Maschinen der Ueberredung hierbei anzulegen, welche, da sie ebenso wol auch zur Beschönigung oder Verdeckung des Lasters und Irrthums gebraucht werden können, den geheimen Verdacht wegen einer künstlichen Ueberlistung nicht ganz vertilgen können. In der Dichtkunst geht alles ehrlich und aufrichtig zu. Sie erklärt sich, ein blosses unterhaltendes

[1] Statt „irgend jemandes“ steht in der ersten Auflage „seinem“.

Spiel mit der Einbildungskraft, und zwar der Form nach, einstimmig mit Verstandesgesetzen treiben zu wollen, und verlangt nicht den Verstand durch sinnliche Darstellung zu überschleichen und zu verstricken.*

Nach der Dichtkunst würde ich, wenn es um Reiz und Bewe- 218 gung des Gemüths zu thun ist, diejenige, welche ihr unter den redenden am nächsten kommt und sich damit auch sehr natürlich vereinigen lässt, nämlich die Tonkunst setzen. Denn ob sie zwar durch lauter Empfindungen ohne Begriffe spricht, mithin nicht wie die Poesie etwas zum Nachdenken übrig bleiben lässt, so bewegt sie doch das Gemüth mannigfaltiger und, obgleich bloss vorübergehend, doch inniglicher; ist aber freilich mehr Genuss als Cultur (das Gedankenspiel, welches nebenbei dadurch erregt wird, ist bloss die Wirkung einer gleichsam mechanischen Association) und hat, durch Vernunft beurtheilt, weniger Werth als jede andere der schönen Künste. Daher verlangt sie wie jeder Genuss öfteren Wechsel, und hält die mehrmalige Wiederholung nicht aus ohne Ueberdruss zu erzeugen. Der Reiz derselben, der sich so allgemein mittheilen lässt, scheint darauf zu beruhen, dass jeder Ausdruck der 219 Sprache im Zusammenhange einen Ton hat, der dem Sinne desselben angemessen ist; dass dieser Ton mehr oder weniger einen Affect des Sprechenden bezeichnet und gegenseitig auch im Hörenden hervorbringt, der denn in diesem umgekehrt auch die Idee erregt, die in der Sprache

---

* Ich muss gestehen, dass ein schönes Gedicht mir immer ein reines Vergnügen gemacht hat, anstatt dass die Lesung der besten Rede eines römischen Volks- oder jetzigen Parlaments- oder Kanzelredners jederzeit mit dem unangenehmen Gefühl der Missbilligung einer hinterlistigen Kunst vermengt war, welche die Menschen als Maschinen in wichtigen Dingen zu einem Urtheile zu bewegen versteht, das im ruhigen Nachdenken alles Gewicht bei ihnen verlieren muss. Beredtheit und Wolredenheit (zusammen Rhetorik) gehören zur schönen Kunst; aber Rednerkunst (*ars oratoria*) ist als Kunst sich der Schwächen der Menschen zu seinen Absichten zu bedienen (diese mögen immer so gut gemeint oder auch wirklich gut sein, als sie wollen) gar keiner Achtung würdig. Auch erhob sie sich nur, sowol in Athen als in Rom, zur höchsten Stufe zu einer Zeit, da der Staat seinem Verderben zueilte, und wahre patriotische Denkungsart erloschen war. Wer bei klarer Einsicht in Sachen die Sprache nach deren Reichthum und Reinigkeit in seiner Gewalt hat, und bei einer fruchtbaren, zur Darstellung seiner Ideen tüchtigen Einbildungskraft lebhaften Herzensantheil am wahren Guten nimmt, ist der *vir bonus dicendi peritus,* der Redner ohne Kunst, aber voll Nachdruck, wie ihn Cicero haben will, ohne doch diesem Ideal selbst immer treu geblieben zu sein.

mit solchem Tone ausgedrückt wird; und dass, so wie die Modulation gleichsam eine allgemeine, jedem Menschen verständliche Sprache der Empfindungen ist, die Tonkunst diese für sich allein in ihrem ganzen Nachdrucke, nämlich als Sprache der Affecte ausübt, und so nach dem Gesetze der Association die damit natürlicher Weise verbundenen ästhetischen Ideen allgemein mittheilt; dass aber, weil jene ästhetischen Ideen keine Begriffe und bestimmte Gedanken sind, die Form der Zusammenfassung dieser Empfindungen (Harmonie und Melodie) nur statt der Form einer Sprache dazu dient, vermittelst einer proportionirten Stimmung derselben (welche, weil sie bei Tönen auf dem Verhältniss der Zahl der Luftbebungen in derselben Zeit, sofern die Töne zugleich oder auch nach einander verbunden werden, beruht, mathematisch unter gewisse Regeln gebracht werden kann) die ästhetische Idee eines zusammenhängenden Ganzen einer unnennbaren Gedankenfülle einem gewissen Thema gemäss, welches den in dem Stücke herrschenden Affect ausmacht, auszudrücken. An dieser mathematischen Form, obgleich nicht durch be-220 stimmte Begriffe vorgestellt, hängt allein das Wolgefallen, welches die blosse Reflexion über eine solche Menge einander begleitender oder folgender Empfindungen mit diesem Spiele derselben als für jedermann giltige Bedingung seiner Schönheit verknüpft; und sie ist es allein, nach welcher der Geschmack sich ein Recht über das Urtheil von jedermann zum voraus auszusprechen anmassen darf.

Aber an dem Reize und der Gemüthsbewegung, welche die Musik hervorbringt, hat die Mathematik sicherlich nicht den mindesten Antheil, sondern sie ist nur die unumgängliche Bedingung (*conditio sine qua non*) derjenigen Proportion der Eindrücke in ihrer Verbindung sowol als ihrem Wechsel, wodurch es möglich wird sie zusammenzufassen und zu verhindern, dass diese einander nicht zerstören, sondern zu einer continuirlichen Bewegung und Belebung des Gemüths durch damit consonirende Affecte, und hiermit zu einem behaglichen Selbstgenusse zusammenstimmen.

Wenn man dagegen den Werth der schönen Künste nach der Cultur schätzt, die sie dem Gemüth verschaffen, und die Erweiterung der Vermögen, welche in der Urtheilskraft zur Erkenntniss zusammenkommen müssen, zum Massstabe nimmt, so hat Musik unter den schönen Künsten sofern den untersten (so wie unter denen, die zugleich nach ihrer Annehmlichkeit geschätzt werden, vielleicht den obersten) Platz, weil sie

bloss mit Empfindungen spielt. Die bildenden Künste gehen ihr also in 221
diesem Betracht weit vor; denn indem sie die Einbildungskraft in ein freies und doch zugleich dem Verstande angemessenes Spiel versetzen, so treiben sie zugleich ein Geschäft, indem sie ein Product zu Stande bringen, welches den Verstandesbegriffen zu einem dauerhaften und für sich selbst sich empfehlenden Vehikel dient, die Vereinigung derselben mit der Sinnlichkeit, und so gleichsam die Urbanität der oberen Erkenntnisskräfte zu befördern. Beiderlei Art Künste nehmen einen ganz verschiedenen Gang, die erstere von Empfindungen zu unbestimmten Ideen, die zweite Art aber von bestimmten Ideen zu Empfindungen. Die letzteren sind von bleibendem, die ersteren nur von transitorischem Eindrucke. Die Einbildungskraft kann jene zurückrufen und sich damit angenehm unterhalten; diese aber erlöschen entweder gänzlich, oder, wenn sie unwillkürlich von der Einbildungskraft wiederholt werden, sind sie uns eher lästig als angenehm. Ausserdem hängt der Musik ein gewisser Mangel der Urbanität an, dass sie, vornehmlich nach Beschaffenheit ihrer Instrumente, ihren Einfluss weiter als man ihn verlangt (auf die Nachbarschaft) ausbreitet, und so sich gleichsam aufdrängt, mithin der Freiheit anderer, ausser der musikalischen Gesellschaft, Abbruch thut, welches die Künste, die zu den Augen reden, nicht thun, indem man seine Augen nur wegwenden darf, wenn man ihren Eindruck nicht einlassen will. Es ist hiermit fast so wie mit der Ergötzung durch einen sich weit ausbreitenden 222
Geruch bewandt. Der, welcher sein parfümirtes Schnupftuch aus der Tasche zieht, tractirt alle um und neben sich wider ihren Willen, und nöthigt sie, wenn sie athmen wollen, zugleich zu geniessen, daher es auch aus der Mode gekommen ist.* [1]

Unter den bildenden Künsten würde ich der Malerei den Vorzug geben, theils weil sie als Zeichnungskunst allen übrigen bildenden zum

* Diejenigen, welche zu den häuslichen Andachtsübungen auch das Singen geistlicher Lieder empfohlen haben, bedachten nicht, dass sie dem Publicum durch eine solche lärmende (eben dadurch gemeiniglich pharisäische) Andacht eine grosse Beschwerde auflegen, indem sie die Nachbarschaft entweder mitzusingen oder ihr Gedankengeschäft niederzulegen nöthigen.

[1] Die Bemerkungen „Ausserdem hängt der Musik . . . aus der Mode gekommen ist", sowie die Anmerkung zu denselben sind erst in der zweiten Auflage hinzugekommen.

Grunde liegt, theils weil sie weit mehr in die Region der Ideen eindringen und auch das Feld der Anschauung diesen gemäss mehr erweitern kann, als es den übrigen verstattet ist.

## §. 54.

### Anmerkung.

Zwischen dem, was bloss in der Beurtheilung gefällt, und dem, was vergnügt (in der Empfindung gefällt), ist, wie wir oft gezeigt haben, ein wesentlicher Unterschied. Das letztere ist etwas, welches man nicht so wie das erstere jedermann ansinnen kann. Vergnügen (die Ursache desselben mag immerhin auch in Ideen liegen) scheint jederzeit in einem Gefühl der Beförderung des gesammten Lebens des Menschen, 223 mithin auch des körperlichen Wolbefindens, d. i. der Gesundheit zu bestehen, so dass Epikur, der alles Vergnügen im Grunde für körperliche Empfindung ausgab, sofern vielleicht nicht Unrecht haben mag, und sich nur selbst missverstand, wenn er das intellectuelle und selbst praktische Wolgefallen zu den Vergnügen zählte. Wenn man den letzteren Unterschied vor Augen hat, so kann man sich erklären, wie ein Vergnügen dem, der es empfindet, selbst missfallen könne (wie die Freude eines dürftigen aber woldenkenden Menschen über die Erbschaft von seinem ihn liebenden aber kargen Vater), oder wie ein tiefer Schmerz dem, der ihn leidet, doch gefallen könne (die Traurigkeit einer Wittwe über ihres verdienstvollen Mannes Tod), oder wie ein Vergnügen obenein noch gefallen könne (wie das an Wissenschaften, die wir treiben), oder ein Schmerz (z. B. Hass, Neid und Rachgierde) uns noch dazu missfallen könne. Das Wolgefallen oder Missfallen beruht hier auf der Vernunft und ist mit der Billigung oder Missbilligung einerlei; Vergnügen und Schmerz aber können nur auf dem Gefühl oder der Aussicht auf ein (aus welchem Grunde es auch sei) mögliches Wol- oder Uebelbefinden beruhen.

Alles wechselnde freie Spiel der Empfindungen (die keine Absicht zum Grunde haben) vergnügt, weil es das Gefühl der Gesundheit befördert, wir mögen nun in der Vernunftbeurtheilung an seinem Gegenstande und selbst an diesem Vergnügen ein Wolgefallen haben oder

nicht; und dieses Vergnügen kann bis zum Affect steigen, obgleich wir an dem Gegenstande selbst kein Interesse, wenigstens kein solches nehmen, das dem Grad des letzteren proportionirt wäre. Wir können sie in das Glücksspiel, Tonspiel und Gedankenspiel eintheilen. Das erste fordert ein Interesse, es sei der Eitelkeit oder des Eigennutzes, welches aber bei weitem nicht so gross ist, als das Interesse an der Art, wie wir es uns zu verschaffen suchen; das zweite bloss den Wechsel 224 der Empfindungen, deren jede ihre Beziehung auf Affect, aber ohne den Grad eines Affects hat, und ästhetische Ideen rege macht; das dritte entspringt bloss aus dem Wechsel der Vorstellungen in der Urtheilskraft, wodurch zwar kein Gedanke, der irgend ein Interesse bei sich führte, erzeugt, das Gemüth aber doch belebt wird.

Wie vergnügend die Spiele sein müssen, ohne dass man nöthig hätte interessirte Absicht dabei zum Grunde zu legen, zeigen alle unsere Abendgesellschaften; denn ohne Spiel kann sich beinahe keine unterhalten. Aber die Affecte der Hoffnung, der Furcht, der Freude, des Zorns, des Hohns spielen dabei, indem sie jeden Augenblick ihre Rolle[1] wechseln, und sind so lebhaft, dass dadurch als eine innere Motion das ganze Lebensgeschäft im Körper befördert zu sein scheint, wie eine dadurch erzeugte Munterkeit des Gemüths es beweist, obgleich weder etwas gewonnen noch gelernt worden. Aber da das Glücksspiel kein schönes Spiel ist, so wollen wir es hier bei Seite setzen. Hingegen Musik und Stoff zum Lachen sind zweierlei Arten des Spiels mit ästhetischen Ideen oder auch Verstandesvorstellungen, wodurch am Ende nichts gedacht wird, und die bloss durch ihren Wechsel, und dennoch[2] lebhaft vergnügen können; wodurch sie ziemlich klar zu erkennen geben, dass die Belebung in beiden bloss körperlich sei, ob sie gleich von Ideen des Gemüths erregt wird, und dass das Gefühl der Gesundheit durch eine jenem Spiele correspondirende Bewegung der Eingeweide das ganze, für so fein und geistvoll gepriesene Vergnügen einer aufgeweckten Gesellschaft ausmacht. Nicht die Beurtheilung der Harmonie in Tönen oder Witzeinfällen, die mit ihrer Schönheit nur zum nothwendigen Vehikel dient, sondern das beförderte Lebensgeschäft im Körper, der Affect, der die Eingeweide

---

[1] Die Worte „ihre Rolle" sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

[2] Die Worte „und dennoch" sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

225 und das Zwerchfell bewegt, mit einem Worte das Gefühl der Gesundheit (welche sich ohne solche Veranlassung sonst nicht fühlen lässt) macht das Vergnügen aus, welches man daran findet, dass man dem Körper auch durch die Seele beikommen, und diese zum Arzt von jenem brauchen kann.

In der Musik geht dieses Spiel von der Empfindung des Körpers zu ästhetischen Ideen (der Objecte für Affecte), von diesen alsdann wieder zurück, aber mit vereinigter Kraft, auf den Körper. Im Scherze (der ebenso wol wie jene eher zur angenehmen als schönen Kunst gezählt zu werden verdient) hebt das Spiel von Gedanken an, die insgesammt, sofern sie sich sinnlich ausdrücken wollen, auch den Körper beschäftigen; und indem der Verstand in dieser Darstellung, worin er das Erwartete nicht findet, plötzlich nachlässt, so fühlt man die Wirkung dieser Nachlassung im Körper durch die Schwingung der Organe, welche die Herstellung ihres Gleichgewichts befördert und auf die Gesundheit einen wolthätigen Einfluss hat.

Es muss in allem, was ein lebhaftes erschütterndes Lachen erregen soll, etwas Widersinniges sein (woran also der Verstand an sich kein Wolgefallen finden kann). *Das Lachen ist ein Affect aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts.* Eben diese Verwandlung, die für den Verstand gewiss nicht erfreulich ist, erfreut doch indirect auf einen Augenblick sehr lebhaft. Also muss die Ursache in dem Einflusse der Vorstellung auf den Körper und dessen Wechselwirkung auf das Gemüth bestehen; und zwar nicht, sofern die Vorstellung objectiv ein Gegenstand des Vergnügen ist[1] (denn wie kann eine getäuschte Erwartung vergnügen?), sondern lediglich dadurch, dass 226 sie als blosses Spiel der Vorstellungen ein Gleichgewicht[2] der Lebenskräfte im Körper hervorbringt.

Wenn jemand erzählt, dass ein Indianer, der an der Tafel eines Engländers in Surate eine Bouteille mit Ale öffnen und alles dies Bier in Schaum verwandelt herausdringen sah, mit vielen Ausrufungen seine grosse Verwunderung anzeigte, und auf die Frage des Engländers: was

---

[1] Hier folgen in der ersten Auflage noch die Worte „wie etwa bei einem, der von einem grossen Handlungsgewinn Nachricht bekommt."

[2] Statt „Gleichgewicht" steht in der ersten Auflage „Spiel".

ist denn hier sich so sehr zu verwundern? antwortete: ich wundere mich auch nicht darüber, dass es herausgeht, sondern wie ihr's habt hinein kriegen können: so lachen wir und es macht uns eine herzliche Lust, nicht weil wir uns etwa klüger finden als diesen Unwissenden, oder sonst über etwas, was uns der Verstand hierin Wolgefälliges bemerken liesse, sondern unsere Erwartung war gespannt, und verschwindet plötzlich in nichts. Oder wenn der Erbe eines reichen Verwandten diesem sein Leichenbegängniss recht feierlich veranstalten will, aber klagt, dass es ihm hiermit nicht recht gelingen wolle; denn (sagt er) je mehr ich meinen Trauerleuten Geld gebe betrübt auszusehen, desto lustiger sehen sie aus: so lachen wir laut, und der Grund liegt darin, dass eine Erwartung sich plötzlich in nichts verwandelt. Man muss wol bemerken, dass sie sich nicht in das positive[1] Gegentheil eines erwarteten Gegenstandes — denn das ist immer etwas, und kann oft betrüben — sondern in nichts verwandeln müsse. Denn wenn jemand uns mit der Erzählung einer Geschichte grosse Erwartung erregt, und wir beim Schlusse die Unwahrheit derselben sofort einsehen, so macht es uns Missfallen; wie z. B. die von Leuten, welche vor grossem Gram in einer Nacht graue Haare bekommen haben sollen. Dagegen wenn auf eine dergleichen Erzählung zur Erwiderung ein anderer Schalk sehr umständlich den Gram eines Kaufmanns erzählt, der, aus Indien mit allem seinem Vermögen in Waaren nach 227 Europa zurückkehrend, in einem schweren Sturm alles über Bord zu werfen genöthigt wurde, und sich dermassen grämte, dass ihm darüber in derselben Nacht die Perrücke grau ward, so lachen wir und es macht uns Vergnügen, weil wir unseren eignen Missgriff nach einem für uns übrigens gleichgiltigen Gegenstande, oder vielmehr unsere verfolgte Idee wie einen Ball noch eine Zeit lang hin- und herschlagen, indem wir bloss gemeint sind ihn zu greifen und fest zu halten. Es ist hier nicht die Abfertigung eines Lügners oder Dummkopfs, welche das Vergnügen erweckt; denn auch für sich würde die letztere mit angenommenem Ernst erzählte Geschichte eine Gesellschaft in ein helles Lachen versetzen; und jenes wäre gewöhnlichermassen auch der Aufmerksamkeit[2] nicht werth.

Merkwürdig ist, dass in allen solchen Fällen der Spass immer et-

---

[1] Das Wort „positive“ ist ein Zusatz der zweiten Auflage

[2] Statt „Aufmerksamkeit“ steht in der ersten Auflage „Mühe“.

was in sich enthalten muss, welches auf einen Augenblick täuschen kann; daher wenn der Schein in nichts verschwindet, das Gemüth wieder zurücksieht, um es mit ihm noch einmal zu versuchen, und so durch schnell hinter einander folgende Anspannung und Abspannung hin- und zurückgeschnellt und in Schwankung gesetzt wird, die, weil der Absprung von dem, was gleichsam die Saite anzog, plötzlich (nicht durch ein allmähliches Nachlassen) geschah, eine Gemüthsbewegung und mit ihr harmonirende inwendige körperliche Bewegung verursachen muss, die unwillkürlich fortdauert, und Ermüdung, dabei aber auch Aufheiterung (die Wirkungen einer zur Gesundheit gereichenden Motion) hervorbringt.

Denn wenn man annimmt, dass mit allen unseren Gedanken zugleich irgend eine Bewegung in den Organen des Körpers harmonisch verbunden sei, so wird man so ziemlich begreifen, wie jener plötzlichen 228 Versetzung des Gemüths bald in einen bald in den anderen Standpunkt, um seinen Gegenstand zu betrachten, eine wechselseitige Anspannung und Loslassung der elastischen Theile unserer Eingeweide, die sich dem Zwerchfell mittheilt, correspondiren könne (gleich derjenigen, welche kitzliche Leute fühlen), wobei die Lunge die Luft[1] mit schnell einander folgenden Absätzen ausstösst und so eine der Gesundheit zuträgliche Bewegung bewirkt, welche allein, und nicht das, was im Gemüthe vorgeht, die eigentliche Ursache des Vergnügens an einem Gedanken ist, der im Grunde nichts vorstellt. — Voltaire sagt, der Himmel habe uns zum Gegengewicht gegen die vielen Mühseligkeiten des Lebens zwei Dinge gegeben: die Hoffnung und den Schlaf. Er hätte noch das Lachen dazu rechnen können; wenn die Mittel es bei Vernünftigen zu erregen, nur so leicht bei der Hand wären, und der Witz oder die Originalität der Laune, die dazu erforderlich sind, nicht ebenso selten wären, als häufig das Talent ist, kopfbrechend wie mystische Grübler, halsbrechend wie Genies, oder herzbrechend wie empfindsame Romanschreiber (auch wol dergleichen Moralisten) zu dichten.

Man kann also, wie mich dünkt, dem Epikur wol einräumen, dass alles Vergnügen, wenn es gleich durch Begriffe veranlasst wird, welche

---

[1] Statt „könne (gleich . . . fühlen) wobei die Lunge die Luft" steht in der ersten Auflage „könne, welche (gleich . . . fühlen) die Luft".

ästhetische Ideen erwecken, animalische d. i. körperliche Empfindung sei, ohne dadurch dem geistigen Gefühl der Achtung für moralische Ideen, welches kein Vergnügen ist, sondern eine Selbstschätzung (der Menschheit in uns),. die uns über das Bedürfniss desselben erhebt, ja selbst nicht einmal dem minder edlen des Geschmacks im mindesten Abbruch zu thun.

Etwas aus beiden Zusammengesetztes findet sich in der Naivität, die der Ausbruch der der Menschheit ursprünglich natürlichen Aufrichtigkeit wider die zur anderen Natur gewordene Verstellungskunst ist. 229 Man lacht über die Einfalt, die es noch nicht versteht sich zu verstellen, und erfreut sich doch auch über die Einfalt der Natur, die jener Kunst hier einen Querstrich spielt. Man erwartete die alltägliche Sitte der gekünstelten und auf den schönen Schein sorgfältig angelegten Aeusserung, und siehe! es ist die unverdorbene schuldlose Natur, die man anzutreffen gar nicht gewärtig, und die der, welcher sie blicken liess, zu entblössen auch nicht gemeint war. Dass der schöne, aber falsche Schein, der gewöhnlich in unserem Urtheile sehr viel bedeutet, hier plötzlich in nichts verwandelt, dass gleichsam der Schalk in uns selbst blossgestellt wird, bringt die Bewegung des Gemüths nach zwei entgegengesetzten Richtungen nach einander hervor, die zugleich den Körper heilsam schüttelt. Dass aber etwas, was unendlich besser als alle angenommene Sitte ist, die Lauterkeit der Denkungsart (wenigstens die Anlage dazu) doch nicht ganz in der menschlichen Natur erloschen ist, mischt Ernst und Hochschätzung in dieses Spiel der Urtheilskraft. Weil es aber nur eine auf kurze Zeit sich hervorthuende Erscheinung ist, und die Decke der Verstellungskunst bald wieder vorgezogen wird, so mengt sich zugleich ein Bedauern darunter, welches eine Rührung der Zärtlichkeit ist, die sich als Spiel mit einem solchen gutherzigen Lachen sehr wol verbinden lässt und auch wirklich damit gewöhnlich verbindet, zugleich auch demjenigen, der den Stoff dazu hergiebt, die Verlegenheit darüber, dass er noch nicht nach Menschenweise gewitzt ist, zu vergüten pflegt. — Eine Kunst naiv zu sein ist daher ein Widerspruch; allein die Naivität in einer erdichteten Person vorzustellen ist wol möglich, und schöne ob zwar auch seltene Kunst. Mit der Naivität muss offenherzige Einfalt, welche die Natur nur darum nicht verkünstelt, weil sie sich darauf nicht versteht, was 230 Kunst des Umganges sei, nicht verwechselt werden.

Zu dem, was aufmunternd, mit dem Vergnügen aus dem Lachen nahe verwandt und zur Originalität des Geistes, aber eben nicht zum Talent der schönen Kunst gehörig ist, kann auch die launige Manier gezählt werden. Laune im guten Verstande bedeutet nämlich das Talent, sich willkürlich in eine gewisse Gemüthsdisposition versetzen zu können, in der alle Dinge ganz anders als gewöhnlich (sogar umgekehrt), und doch gewissen Vernunftprincipien in einer solchen Gemüthsstimmung gemäss beurtheilt werden. Wer solchen Veränderungen unwillkürlich unterworfen ist, heisst launisch; wer sie aber willkürlich und zweckmässig (zum Behuf einer lebhaften Darstellung vermittelst eines Lachen erregenden Contrastes) anzunehmen vermag, der und sein Vortrag heisst launig. Diese Manier gehört indess mehr zur angenehmen als schönen Kunst, weil der Gegenstand der letzteren immer einige Würde an sich zeigen muss, und daher einen gewissen Ernst in der Darstellung, so wie der Geschmack in der Beurtheilung erfordert.

---

## Zweiter Abschnitt.

# Die Dialektik der ästhetischen Urtheilskraft.

### §. 55.

Eine Urtheilskraft, die dialektisch sein soll, muss zuvörderst vernünftelnd sein, d. i. die Urtheile derselben müssen auf Allgemeinheit, und zwar *a priori* Anspruch machen;* denn in solcher Urtheile Entgegensetzung besteht die Dialektik. Daher ist die Unvereinbarkeit ästhetischer Sinnesurtheile (über das Angenehme und Unangenehme) nicht dialektisch. Auch der Widerstreit der Geschmacksurtheile, sofern sich ein jeder bloss auf seinen eigenen Geschmack beruft, macht keine Dialektik des Geschmacks aus; weil niemand sein Urtheil zur allgemeinen Regel zu 232 machen gedenkt. Es bleibt also kein Begriff von einer Dialektik übrig, welche den Geschmack angehen könnte, als der einer Dialektik der Kritik des Geschmacks (nicht des Geschmacks selbst) in Ansehung ihrer Principien, da nämlich über den Grund der Möglichkeit der Geschmacksurtheile überhaupt einander widerstreitende Begriffe natürlicher und unvermeidlicher Weise auftreten. Transscendentale Kritik des Geschmacks wird also nur sofern einen Theil enthalten, der den Namen einer Dialektik der ästhetischen Urtheilskraft führen kann, wenn sich eine Anti-

---

* Ein vernünftelndes Urtheil (*judicium ratiocinans*) kann ein jedes heissen, das sich als allgemein ankündigt; denn sofern kann es zum Obersatze in einem Vernunftschlusse dienen. Ein Vernunfturtheil (*judicium ratiocinatum*) kann dagegen nur ein solches genannt werden, welches als der Schlusssatz von einem Vernunftschlusse, folglich *a priori* gegründet gedacht wird.

nomie der Principien dieses Vermögens vorfindet, welche die Gesetzmässigkeit desselben, mithin auch seine innere Möglichkeit zweifelhaft macht.

## §. 56.

## Vorstellung der Antinomie des Geschmacks.

Der erste Gemeinort des Geschmacks ist in dem Satze, womit sich jeder Geschmacklose gegen Tadel zu verwahren denkt, enthalten: ein jeder hat seinen eigenen Geschmack. Das heisst so viel als: der Bestimmungsgrund dieses Urtheils ist bloss subjectiv (Vergnügen oder Schmerz), und das Urtheil hat kein Recht auf die nothwendige Beistimmung anderer.

Der zweite Gemeinort desselben, der auch von denen sogar gebraucht wird, die dem Geschmacksurtheile das Recht einräumen, für je-233 dermann giltig auszusprechen, ist: über den Geschmack lässt sich nicht disputiren. Das heisst so viel als: der Bestimmungsgrund eines Geschmacksurtheils mag zwar auch objectiv sein, aber er lässt sich nicht auf bestimmte Begriffe bringen, mithin kann über das Urtheil selbst durch Beweise nichts entschieden werden, obgleich darüber wol und mit Recht gestritten werden kann. Denn Streiten und Disputiren sind zwar darin einerlei, dass sie durch wechselseitigen Widerstand der Urtheile Einhelligkeit derselben hervorzubringen suchen, darin aber verschieden, dass das letztere dieses nach bestimmten Begriffen als Beweisgründen zu bewirken hofft, mithin objective Begriffe als Gründe des Urtheils annimmt. Wo dieses aber als unthunlich betrachtet wird, da wird das Disputiren ebenso wol als unthunlich beurtheilt.

Man sieht leicht, dass zwischen diesen zwei Gemeinörtern ein Satz fehlt, der zwar nicht sprichwörtlich im Umlaufe, aber doch in jedermanns Sinne enthalten ist, nämlich: über den Geschmack lässt sich streiten (obgleich nicht disputiren). Dieser Satz aber enthält das Gegentheil des obersten Satzes. Denn worüber es erlaubt sein soll zu streiten, da muss Hoffnung sein unter einander überein zu kommen; mithin muss man auf Gründe des Urtheils, die nicht bloss Privatgiltigkeit haben und also nicht bloss subjectiv sind, rechnen können; welchem gleichwol jener Grundsatz: ein jeder hat seinen eigenen Geschmack, gerade entgegen ist.

Es zeigt sich also in Ansehung des Princips des Geschmacks fol- 234
gende Antinomie:

1) Thesis. Das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf Begriffe; denn sonst liesse sich darüber disputiren (durch Beweise entscheiden).

2) Antithesis. Das Geschmacksurtheil gründet sich auf Begriffe; denn sonst liesse sich ungeachtet der Verschiedenheit desselben darüber auch nicht einmal streiten (auf die nothwendige Einstimmung anderer mit diesem Urtheile Anspruch machen).

## §. 57.
## Auflösung der Antinomie des Geschmacks.

Es ist keine Möglichkeit, den Widerstreit jener jedem Geschmacksurtheile untergelegten Principien (welche nichts anderes sind, als die oben in der Analytik vorgestellten zwei Eigenthümlichkeiten des Geschmacksurtheils) zu heben, als dass man zeigt, der Begriff, worauf man das Object in dieser Art Urtheile bezieht, werde in beiden Maximen der ästhetischen Urtheilskraft nicht in einerlei Sinn genommen; dieser zwiefache Sinn oder Gesichtspunkt der Beurtheilung sei unserer transscendentalen Urtheilskraft nothwendig, aber auch der Schein in der Vermengung des einen mit dem anderen als natürliche Illusion unvermeidlich.

Auf irgend einen Begriff muss sich das Geschmacksurtheil beziehen; denn sonst könnte es schlechterdings nicht auf nothwendige Giltigkeit für 235
jedermann Anspruch machen. Aber aus einem Begriffe darf es darum eben nicht erweislich sein, weil ein Begriff entweder bestimmbar, oder auch an sich unbestimmt und zugleich unbestimmbar sein kann. Von der ersteren Art ist der Verstandesbegriff, der durch Prädicate der sinnlichen Anschauung, die ihm correspondiren kann, bestimmbar ist; von der zweiten aber der transscendentale Vernunftbegriff von dem Uebersinnlichen, welches aller jener Anschauung zum Grunde liegt, der also weiter nicht theoretisch[1] bestimmt werden kann.

Nun geht das Geschmacksurtheil auf Gegenstände der Sinne; aber nicht um einen Begriff derselben für den Verstand zu bestimmen; denn es ist kein Erkenntnissurtheil. Es ist daher als auf das Gefühl der Lust

[1] Das Wort „theoretisch" ist ein Zusatz der zweiten Auflage.

bezogene anschauliche, einzelne Vorstellung nur ein Privaturtheil; und sofern würde es seiner Giltigkeit nach auf das urtheilende Individuum allein beschränkt sein: der Gegenstand ist für mich ein Gegenstand des Wolgefallens, für andere mag es sich anders verhalten — ein jeder hat seinen Geschmack.

Gleichwol ist ohne Zweifel im Geschmacksurtheile eine erweiterte Beziehung der Vorstellung des Objects (zugleich auch des Subjects) enthalten, worauf wir eine Ausdehnung dieser Art Urtheile als nothwendig für jedermann gründen, welcher daher[1] nothwendig irgend ein Begriff 236 zum Grunde liegen muss, aber ein Begriff, der sich gar nicht durch Anschauung bestimmen, durch den sich nichts erkennen, mithin auch kein Beweis für das Geschmacksurtheil führen lässt. Ein dergleichen Begriff aber ist der blosse reine Vernunftbegriff von dem Uebersinnlichen, das dem Gegenstande (und auch dem urtheilenden Subjecte) als Sinnenobjecte, mithin als Erscheinung zum Grunde liegt. Denn nähme man eine solche Rücksicht nicht an, so wäre der Anspruch des Geschmacksurtheils auf allgemeine Giltigkeit nicht zu retten; wäre der Begriff, worauf es sich gründet, ein nur bloss verworrener Verstandesbegriff, etwa von Vollkommenheit, dem man correspondirend die sinnliche Anschauung des Schönen beigeben könnte, so würde es wenigstens an sich möglich sein, das Geschmacksurtheil auf Beweise zu gründen, welches der Thesis widerspricht.

Nun fällt aber aller Widerspruch weg, wenn ich sage, das Geschmacksurtheil gründet sich auf einen Begriff (eines Grundes überhaupt von der subjectiven Zweckmässigkeit der Natur für die Urtheilskraft), aus dem aber nichts in Ansehung des Objects erkannt und bewiesen werden kann, weil er an sich unbestimmbar und zur Erkenntniss untauglich ist; es bekommt aber durch eben denselben doch zugleich Giltigkeit für jedermann (bei jedem zwar als einzelnes, die Anschauung unmittelbar begleitendes Urtheil); weil der Bestimmungsgrund desselben vielleicht 237 im Begriffe von demjenigen liegt, was als das übersinnliche Substrat der Menschheit angesehen werden kann.

Es kommt bei der Auflösung einer Antinomie nur auf die Möglichkeit an, dass zwei einander dem Scheine nach widerstreitende Sätze ein-

[1] Das Wort „daher" ist ein Zusatz der zweiten Auflage.

ander in der That nicht widersprechen, sondern neben einander bestehen können, wenngleich die Erklärung der Möglichkeit ihres Begriffs unser Erkenntnissvermögen übersteigt. Dass dieser Schein auch natürlich und der menschlichen Vernunft unvermeidlich sei, imgleichen warum er es sei und bleibe, ob er gleich nach der Auflösung des Scheinwiderspruchs nicht betrügt, kann hieraus auch begreiflich gemacht werden.

Wir nehmen nämlich den Begriff, worauf die Allgemeingiltigkeit eines Urtheils sich gründen muss, in beiden widerstreitenden Urtheilen in einerlei Bedeutung, und sagen doch von ihm zwei entgegengesetzte Prädicate aus. In der Thesis sollte es daher heissen: das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf bestimmte Begriffe; in der Antithesis aber: das Geschmacksurtheil gründet sich doch auf einen, obzwar unbestimmten Begriff (nämlich vom übersinnlichen Substrat der Erscheinungen); und alsdann wäre zwischen ihnen kein Widerstreit.

Mehr als diesen Widerstreit in den Ansprüchen und Gegenansprüchen des Geschmacks zu heben, können wir nicht leisten. Ein bestimmtes objectives Princip des Geschmacks, wonach die Urtheile desselben geleitet, geprüft und bewiesen werden könnten, zu geben, ist schlechterdings unmöglich; denn es wäre alsdann kein Geschmacksurtheil. Das subjective Princip, nämlich die unbestimmte Idee des Uebersinnlichen in uns, kann nur als der einzige Schlüssel der Enträthselung dieses uns selbst seinen Quellen nach verborgenen Vermögens angezeigt, aber durch nichts weiter begreiflich gemacht werden. 238

Der hier aufgestellten und ausgeglichenen Antinomie liegt der richtige Begriff des Geschmacks, nämlich als einer bloss reflectirenden ästhetischen Urtheilskraft zum Grunde; und da wurden beide dem Scheine nach widerstreitenden Grundsätze mit einander vereinigt, indem beide wahr sein können, welches auch genug ist. Würde dagegen zum Bestimmungsgrunde des Geschmacks (wegen der Einzelnheit der Vorstellung, die dem Geschmacksurtheil zum Grunde liegt), wie von einigen geschieht, die Annehmlichkeit oder, wie andere (wegen der Allgemeingiltigkeit desselben) wollen, das Princip der Vollkommenheit angenommen, und die Definition des Geschmacks danach eingerichtet, so entspringt daraus eine Antinomie, die schlechterdings nicht auszugleichen ist als so, dass man zeigt, dass beide einander (aber nicht bloss contradictorisch) entgegenstehenden Sätze falsch sind, welches dann beweist,

239 dass der Begriff, worauf ein jeder gegründet ist, sich selbst widerspreche. Man sieht also, dass die Hebung der Antinomie der ästhetischen Urtheilskraft einen ähnlichen Gang nehme mit dem, welchen die Kritik in Auflösung der Antinomieen der reinen theoretischen Vernunft befolgte, und dass ebenso hier und auch in der Kritik der praktischen Vernunft die Antinomieen wider Willen nöthigen, über das Sinnliche hinaus zu sehen, und im Uebersinnlichen den Vereinigungspunkt aller unserer Vermögen *a priori* zu suchen, weil kein anderer Ausweg übrig bleibt, die Vernunft mit sich selbst einstimmig zu machen.

## Anmerkung I.

Da wir in der Transscendental-Philosophie so oft Veranlassung finden, Ideen von Verstandesbegriffen zu unterscheiden, so kann es von Nutzen sein, ihrem Unterschiede angemessene Kunstausdrücke einzuführen. Ich glaube, man werde nichts dawider haben, wenn ich einige in Vorschlag bringe. — Ideen in der allgemeinsten Bedeutung sind nach einem gewissen (subjectiven oder objectiven) Princip auf einen Gegenstand bezogene Vorstellungen, sofern sie doch nie eine Erkenntniss desselben werden können. Sie sind entweder nach einem bloss subjectiven Princip der Uebereinstimmung der Erkenntnissvermögen unter einander (der Einbildungskraft und des Verstandes) auf eine Anschauung bezogen, und heissen alsdann ästhetische; oder nach einem objectiven Princip auf einen Begriff bezogen, können aber doch nie eine Erkenntniss des Gegenstandes abgeben, und heissen Vernunftideen, in welchem Falle der Begriff ein transscendenter Begriff ist, welcher vom Verstandesbegriffe, 240 dem jederzeit eine adäquat correspondirende Erfahrung untergelegt werden kann, und der darum immanent heisst, unterschieden ist.

Eine ästhetische Idee kann keine Erkenntniss werden, weil sie eine Anschauung (der Einbildungskraft) ist, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann. Eine Vernunftidee kann nie Erkenntniss werden, weil sie einen Begriff (vom Uebersinnlichen) enthält, dem niemals eine Anschauung angemessen gegeben werden kann.

Nun glaube ich, man könne die ästhetische Idee eine inexponible Vorstellung der Einbildungskraft, die Vernunftidee aber einen indemonstrabelen Begriff der Vernunft nennen. Von beiden wird vorausgesetzt,

dass sie nicht etwa gar grundlos, sondern (nach der obigen Erklärung einer Idee überhaupt) gewissen Principien der Erkenntnissvermögen, wozu sie gehören (jene den subjectiven, diese objectiven Principien), gemäss erzeugt seien.

Verstandesbegriffe müssen als solche jederzeit demonstrabel sein (wenn unter demonstriren, wie in der Anatomie, bloss das Darstellen verstanden wird),[1] d. i. der ihnen correspondirende Gegenstand muss jederzeit in der Anschauung (reinen oder empirischen) gegeben werden können; denn dadurch allein können sie Erkenntnisse werden. Der Begriff der Grösse kann in der Raumesanschauung *a priori*, z. B. einer geraden Linie u. s. w. gegeben werden; der Begriff der Ursache an der Undurchdringlichkeit, dem Stosse der Körper u. s. w. Mithin können beide durch eine empirische Anschauung belegt, d. i. der Gedanke davon an einem Beispiele gewiesen (demonstrirt, aufgezeigt) werden; und dieses muss geschehen können, widrigenfalls man nicht gewiss ist, ob der Gedanke nicht leer, d. i. ohne alles Object sei.

Man bedient sich in der Logik der Ausdrücke des Demonstrabelen 241 oder Indemonstrabelen gemeiniglich nur in Ansehung der Sätze, da die ersteren besser durch die Benennung der nur mittelbar, die zweiten der unmittelbar gewissen Sätze könnten bezeichnet werden; denn die reine Philosophie hat auch Sätze von beiden Arten, wenn darunter beweisfähige und beweisunfähige wahre Sätze verstanden werden. Allein aus Gründen *a priori* kann sie als Philosophie zwar beweisen, aber nicht demonstriren; wenn man nicht ganz und gar von der Wortbedeutung abgehen will, nach welcher demonstriren (*ostendere, exhibere*) so viel heisst, als (es sei im Beweisen oder auch bloss im Definiren) seinen Begriff zugleich in der Anschauung darstellen, welche, wenn sie Anschauung *a priori* ist, das Construiren desselben heisst, wenn sie aber auch empirisch ist, gleichwol die Vorzeigung des Objects bleibt, durch welche dem Begriffe die objective Realität gesichert wird. So sagt man von einem Anatomen, er demonstrire das menschliche Auge, wenn er den Begriff, den er vorher discursiv vorgetragen hat, vermittelst der Zergliederung dieses Organs anschaulich macht.

---

[1] Die Worte „(wenn unter demonstriren, wie in der Anatomie, bloss das Darstellen verstanden wird)" sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

Diesem zufolge ist der Vernunftbegriff vom übersinnlichen Substrat aller Erscheinungen überhaupt oder auch von dem, was unserer Willkür in Beziehung auf moralische Gesetze zum Grunde gelegt werden muss, nämlich von der transscendentalen Freiheit, schon der Species nach ein indemonstrabler Begriff und Vernunftidee, Tugend aber ist dies dem Grade nach; weil dem ersteren an sich gar nichts der Qualität nach in der Erfahrung Correspondirendes gegeben werden kann, in der zweiten aber kein Erfahrungsproduct jener Causalität den Grad erreicht, den die Vernunftidee zur Regel vorschreibt.

242 So wie an einer Vernunftidee die Einbildungskraft mit ihren Anschauungen den gegebenen Begriff nicht erreicht, so erreicht bei einer ästhetischen Idee der Verstand durch seine Begriffe nie die ganze innere Anschauung der Einbildungskraft, welche sie mit einer gegebenen Vorstellung verbindet. Da nun eine Vorstellung der Einbildungskraft auf Begriffe bringen so viel heisst als sie exponiren, so kann die ästhetische Idee eine inexponible Vorstellung derselben (in ihrem freien Spiele) genannt werden. Ich werde von dieser Art Ideen in der Folge noch einiges auszuführen Gelegenheit haben; jetzt bemerke ich nur, dass beide Arten von Ideen, die Vernunftideen sowol als die ästhetischen, ihre Principien haben müssen, und zwar beide in der Vernunft, jene in den objectiven, diese in den subjectiven Principien ihres Gebrauchs.

Man kann diesem zufolge Genie auch durch das Vermögen ästhetischer Ideen erklären, wodurch zugleich der Grund angezeigt wird, warum in Producten des Genies die Natur (des Subjects), nicht ein überlegter Zweck der Kunst (der Hervorbringung des Schönen) die Regel giebt. Denn da das Schöne nicht nach Begriffen beurtheilt werden muss, sondern nach der zweckmässigen Stimmung der Einbildungskraft zur Uebereinstimmung mit dem Vermögen der Begriffe überhaupt, so kann nicht Regel und Vorschrift, sondern nur das, was bloss Natur im Subjecte ist, aber nicht unter Regeln oder Begriffe gefasst werden kann, d. i. das übersinnliche Substrat aller seiner Vermögen (welches kein Verstandesbegriff erreicht), folglich das, in Beziehung auf welches alle unsere Erkenntnissvermögen zusammenstimmend zu machen der letzte, durch das Intelligible unserer Natur gegebene Zweck ist, jener ästhetischen, aber unbedingten Zweckmässigkeit in der schönen Kunst, die jedermann 243 gefallen zu müssen rechtmässigen Anspruch machen soll, zum subjectiven

Richtmasse dienen. So ist es auch allein möglich, dass dieser, der man kein objectives Princip vorschreiben kann, ein subjectives und doch allgemeingiltiges Princip *a priori* zum Grunde liege.

## Anmerkung II.

Folgende wichtige Bemerkung bietet sich hier von selbst dar, dass es nämlich dreierlei Arten der Antinomie der reinen Vernunft gebe, die aber alle darin übereinkommen, dass sie dieselbe zwingen, von der sonst sehr natürlichen Voraussetzung, die Gegenstände der Sinne für die Dinge an sich selbst zu halten, abzugehen, sie vielmehr bloss für Erscheinungen gelten zu lassen und ihnen ein intelligibles Substrat (etwas Uebersinnliches, wovon der Begriff nur Idee ist und keine eigentliche Erkenntniss zulässt) unterzulegen. Ohne eine solche Antinomie würde die Vernunft sich niemals zu Annehmung eines solchen das Feld ihrer Speculation so sehr verengenden Princips und zu Aufopferungen, wobei so viele sonst sehr schimmernde Hoffnungen gänzlich verschwinden müssen, entschliessen können; denn selbst jetzt, da sich ihr zur Vergütung dieser Einbusse ein um desto grösserer Gebrauch in praktischer Rücksicht eröffnet, scheint sie sich nicht ohne Schmerz von jenen Hoffnungen trennen und von der alten Anhänglichkeit losmachen zu können.

Dass es drei Arten der Antinomie giebt, hat seinen Grund darin, dass es drei Erkenntnissvermögen, Verstand, Urtheilskraft und Vernunft giebt, deren jedes (als oberes Erkenntnissvermögen) seine Principien *a priori* haben muss; da denn die Vernunft, sofern sie über diese Principien selbst und ihren Gebrauch urtheilt, in Ansehung ihrer aller zu dem gegebenen Bedingten unnachlasslich das Unbedingte fordert, welches 244 sich doch nie finden lässt, wenn man das Sinnliche als zu den Dingen an sich selbst gehörig betrachtet, und ihm nicht vielmehr als blosser Erscheinung etwas Uebersinnliches (das intelligible Substrat der Natur ausser uns und in uns) als Sache an sich selbst unterlegt. Da giebt es dann: 1) eine Antinomie der Vernunft in Ansehung des theoretischen Gebrauchs des Verstandes bis zum Unbedingten hinauf für das Erkenntnissvermögen; 2) eine Antinomie der Vernunft in Ansehung des ästhetischen Gebrauchs der Urtheilskraft für das Gefühl der Lust und Unlust; 3) eine Antinomie in Ansehung des praktischen Gebrauchs der

heit des Objects, sondern nur **ästhetisch** auf die Uebereinstimmung seiner Vorstellung in der Einbildungskraft mit den wesentlichen Principien der Urtheilskraft überhaupt im Subjecte gehe. Folglich kann selbst nach dem Princip des Rationalismus das Geschmacksurtheil und der Unterschied des Realismus und Idealismus desselben nur darein gesetzt werden, dass entweder jene subjective Zweckmässigkeit im ersteren Falle als wirklicher (absichtlicher) **Zweck** der Natur (oder der Kunst), mit unserer Urtheilskraft übereinzustimmen, oder im zweiten Falle nur als eine ohne Zweck von selbst und zufälliger Weise sich hervorthuende zweckmässige Uebereinstimmung mit dem Bedürfniss der Urtheilskraft in Ansehung der Natur und ihrer nach besonderen Gesetzen erzeugten Formen angenommen werde.

Dem Realismus der ästhetischen Zweckmässigkeit der Natur, da man nämlich annehmen möchte, dass der Hervorbringung des Schönen eine Idee desselben in der hervorbringenden Ursache, nämlich ein **Zweck** 248 zu Gunsten unserer Einbildungskraft zum Grunde gelegen habe, reden die schönen Bildungen im Reiche der organisirten Natur gar sehr das Wort. Die Blumen, Blüthen, ja die Gestalten ganzer Gewächse, die für ihren eigenen Gebrauch unnöthige, aber für unseren Geschmack gleichsam ausgewählte Zierlichkeit der thierischen Bildungen von allerlei Gattungen, vornehmlich die unseren Augen so wolgefällige und reizende Mannigfaltigkeit und harmonische Zusammensetzung der Farben (am Fasan, an Schalthieren, Insecten, bis zu den gemeinsten Blumen), die, indem sie bloss die Oberfläche, und auch an dieser nicht einmal die Figur der Geschöpfe, welche doch noch zu den inneren Zwecken derselben erforderlich sein könnte, betreffen, gänzlich auf äussere Beschauung abgezweckt zu sein scheinen, geben der Erklärungsart durch Annehmung wirklicher Zwecke der Natur für unsere ästhetische Urtheilskraft ein grosses Gewicht.

Dagegen widersetzt sich dieser Annahme nicht allein die Vernunft durch ihre Maximen, allerwärts die unnöthige Vervielfältigung der Principien nach aller Möglichkeit zu verhüten, sondern die Natur zeigt in ihren freien Bildungen überall so viel mechanischen Hang zu Erzeugung von Formen, die für den ästhetischen Gebrauch unserer Urtheilskraft gleichsam gemacht zu sein scheinen, ohne den geringsten Grund zur Vermuthung an die Hand zu geben, dass es dazu noch etwas mehr als

ihres Mechanismus bloss als Natur bedürfe, wonach sie auch ohne alle ihnen zum Grunde liegende Idee für unsere Beurtheilung zweckmässig 249 sein können. Ich verstehe aber unter einer freien Bildung der Natur diejenige, wodurch aus einem Flüssigen in Ruhe durch Verflüchtigung oder Absonderung eines Theils desselben (bisweilen bloss der Wärmematerie) das Uebrige bei dem Festwerden eine bestimmte Gestalt oder Gewebe (Figur oder Textur) annimmt, die nach der specifischen Verschiedenheit der Materien verschieden, in eben derselben aber genau dieselbe ist. Hierzu aber wird, was man unter einer wahren Flüssigkeit jederzeit versteht, nämlich dass die Materie in ihr völlig aufgelöst, d. i. nicht als ein blosses Gemenge fester und darin bloss schwebender Theile anzusehen sei, vorausgesetzt.

Die Bildung geschieht alsdann durch Anschiessen, d. i. durch ein plötzliches Festwerden, nicht durch einen allmählichen Uebergang aus dem flüssigen in den festen Zustand, sondern gleichsam durch einen Sprung, welcher Uebergang auch das Krystallisiren genannt wird. Das gemeinste Beispiel von dieser Art Bildung ist das gefrierende Wasser, in welchem sich zuerst gerade Eisstrählchen erzeugen, die in Winkeln von 60 Grad sich zusammenfügen, indess sich andere an jedem Punkt derselben ebenso ansetzen, bis alles zu Eis geworden ist, so dass während dieser Zeit das Wasser zwischen den Eisstrählchen nicht allmählich zäher wird, sondern so vollkommen flüssig ist, als es bei weit grösserer Wärme sein würde, und doch die völlige Eiskälte hat. Die sich absondernde Materie, die im Augenblicke des Festwerdens plötzlich entwischt, 250 ist ein ansehnliches Quantum von Wärmestoff, dessen Abgang, da es bloss zum Flüssigsein erfordert ward, dieses nunmehrige Eis nicht im mindesten kälter als das kurz vorher in ihm flüssige Wasser zurücklässt.

Viele Salze, imgleichen Steine, die eine krystallinische Figur haben, werden ebenso von einer im Wasser, wer weiss durch was für Vermittelung aufgelösten Erdart erzeugt. Ebenso bilden sich die drusigen Configurationen vieler Mineralien, des würfligen Bleiglanzes, des Rothgüldenerzes u. dgl. allem Vermuthen nach auch im Wasser und durch Anschiessen der Theile, indem sie durch irgend eine Ursache genöthigt werden, dieses Vehikel zu verlassen und sich unter einander in bestimmten äusseren Gestalten zu vereinigen.

Aber auch innerlich zeigen alle Materien, welche bloss durch Hitze

flüssig waren und durch Erkalten Festigkeit angenommen haben, im Bruche eine bestimmte Textur, und lassen daraus urtheilen, dass, wenn nicht ihr eigenes Gewicht oder die Luftberührung es gehindert hätte, sie auch äusserlich ihre specifisch eigenthümliche Gestalt würden gewiesen haben; dergleichen man an einigen Metallen, die nach der Schmelzung äusserlich erhärtet, inwendig aber noch flüssig waren, durch Abzapfen des inneren noch flüssigen Theils und nunmehriges ruhiges Anschiessen 251 des übrigen, inwendig zurückgebliebenen beobachtet hat. Viele von jenen mineralischen Krystallisationen, als die Spatdrusen, der Glaskopf, die Eisenblüthe, geben oft überaus schöne Gestalten, wie sie die Kunst nur immer ausdenken möchte; und die Glorie in der Höhle von Antiparos ist bloss das Product eines sich durch Gipslager durchsickernden Wassers.

Das Flüssige ist allem Ansehen nach überhaupt älter als das Feste, und sowol die Pflanzen als thierischen Körper werden aus flüssiger Nahrungsmaterie gebildet, sofern sie sich in Ruhe formt; freilich zwar in der letzteren zuvörderst nach einer gewissen ursprünglichen, auf Zwecke gerichteten Anlage (die, wie im zweiten Theile gewiesen werden wird, nicht ästhetisch, sondern teleologisch nach dem Princip des Realismus beurtheilt werden muss), aber nebenbei doch auch vielleicht als dem allgemeinen Gesetze der Verwandtschaft der Materien gemäss anschiessend, und sich in Freiheit bildend. So wie nun die in einer Atmosphäre, welche ein Gemisch verschiedener Luftarten ist, aufgelösten wässrigen Flüssigkeiten, wenn sich die letzteren durch Abgang der Wärme von jener scheiden, Schneefiguren erzeugen, die nach Verschiedenheit der dermaligen Luftmischung von oft sehr künstlich scheinender und überaus schöner Figur sind, so lässt sich, ohne dem teleologischen Princip der Beurtheilung der Organisation etwas zu entziehen, wol denken, dass, was die Schönheit der Blumen, der Vogelfedern, der Muscheln ihrer Gestalt so- 252 wol als Farbe nach betrifft, diese der Natur und ihrem Vermögen, sich in ihrer Freiheit ohne besondere darauf gerichtete Zwecke nach chemischen Gesetzen durch Absetzung der zur Organisation erforderlichen Materie auch ästhetisch zweckmässig zu bilden, zugeschrieben werden könne.

Was aber das Princip der Idealität der Zweckmässigkeit im Schönen der Natur als dasjenige, welches wir im ästhetischen Urtheile selbst jederzeit zum Grunde legen, und welches uns keinen Realismus eines Zwecks derselben für unsere Vorstellungskraft zum Erklärungsgrunde

zu brauchen erlaubt, geradezu beweist, ist, dass wir in der Beurtheilung der Schönheit überhaupt das Richtmass derselben *a priori* in uns selbst suchen und die ästhetische Urtheilskraft in Ansehung des Urtheils, ob etwas schön sei oder nicht, selbst gesetzgebend ist; welches bei Annehmung des Realismus der Zweckmässigkeit der Natur nicht stattfinden kann, weil wir da von der Natur lernen müssten, was wir schön zu finden hätten, und das Geschmacksurtheil empirischen Principien unterworfen sein würde. Denn in einer solchen Beurtheilung kommt es nicht darauf an, was die Natur ist oder auch für uns als Zweck ist, sondern wie wir sie aufnehmen. Es würde immer eine objective Zweckmässigkeit der Natur sein, wenn sie für unser Wolgefallen ihre Formen gebildet hätte, und nicht eine subjective Zweckmässigkeit, welche auf dem Spiele der Einbildungskraft in ihrer Freiheit beruhte, wo es Gunst ist, womit wir 253 die Natur aufnehmen, nicht Gunst, die sie uns erzeigt. Die Eigenschaft der Natur, dass sie für uns Gelegenheit enthält, die innere Zweckmässigkeit in dem Verhältnisse unserer Gemüthskräfte in Beurtheilung gewisser Producte derselben wahrzunehmen, und zwar als eine solche, die aus einem übersinnlichen Grunde für nothwendig und allgemeingiltig erklärt werden soll, kann nicht Naturzweck sein oder vielmehr von uns als ein solcher beurtheilt werden, weil sonst das Urtheil, das dadurch bestimmt würde, Heteronomie, aber nicht, wie es einem Geschmacksurtheile geziemt, frei sein und Autonomie zum Grunde haben würde.

In der schönen Kunst ist das Princip des Idealismus der Zweckmässigkeit noch deutlicher zu erkennen. Denn dass hier nicht ein ästhetischer Realismus derselben durch Empfindungen (wobei sie statt schöner bloss angenehme Kunst sein würde) angenommen werden könne, das hat sie mit der schönen Natur gemein. Allein dass das Wolgefallen durch ästhetische Ideen nicht von der Erreichung bestimmter Zwecke (als mechanisch absichtliche Kunst) abhängen müsse, folglich selbst im Rationalismus des Princips Idealität der Zwecke, nicht Realität derselben zum Grunde liege, leuchtet auch schon dadurch ein, dass schöne Kunst als solche nicht als ein Product des Verstandes und der Wissenschaft, sondern des Genies betrachtet werden muss, und also durch ästhetische Ideen, welche von Vernunftideen bestimmter Zwecke wesentlich unter- 254 schieden sind, ihre Regel bekomme.

So wie die Idealität der Gegenstände der Sinne als Erscheinungen

die einzige Art ist, die Möglichkeit zu erklären, dass ihre Formen *a priori* bestimmt werden können, so ist auch der Idealismus der Zweckmässigkeit in Beurtheilung des Schönen der Natur und der Kunst die einzige Voraussetzung, unter der allein die Kritik die Möglichkeit eines Geschmacksurtheils, welches *a priori* Giltigkeit für jedermann fordert (ohne doch die Zweckmässigkeit, die am Objecte vorgestellt wird, auf Begriffe zu gründen), erklären kann.

## §. 59.

## Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit.

Die Realität unserer Begriffe darzuthun werden immer Anschauungen erfordert. Sind es empirische Begriffe, so heissen die letzteren Beispiele. Sind jene reine Verstandesbegriffe, so werden die letzteren Schemate genannt. Verlangt man gar, dass die objective Realität der Vernunftbegriffe d. i. der Ideen, und zwar zum Behuf der theoretischen Erkenntniss derselben dargethan werde, so begehrt man etwas Unmögliches, weil ihnen schlechterdings keine Anschauung angemessen gegeben werden kann.

255 Alle Hypotypose (Darstellung, *subjectio sub adspectum*) als Versinnlichung ist zwiefach: entweder schematisch, da einem Begriffe, den der Verstand fasst, die correspondirende Anschauung *a priori* gegeben wird; oder symbolisch, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken, und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt wird, mit welcher das Verfahren der Urtheilskraft demjenigen, was sie im Schematisiren beobachtet, bloss analog ist, d. i. mit ihm bloss der Regel dieses Verfahrens, nicht der Anschauung selbst, mithin bloss der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte nach übereinkommt.

Es ist ein von den neueren Logikern zwar angenommener, aber sinnverkehrender, unrechter Gebrauch des Worts symbolisch, wenn man es der intuitiven Vorstellungsart entgegensetzt; denn die symbolische ist nur eine Art der intuitiven. Die letztere (die intuitive) kann nämlich in die schematische und in die symbolische Vorstellungsart eingetheilt werden. Beide sind Hypotyposen d. i. Darstellungen (*exhibitiones*), nicht blosse Charakterismen d. i. Bezeichnungen der Begriffe durch begleitende sinnliche Zeichen, die gar nichts zu der An-

schauung des Objects Gehöriges enthalten, sondern nur jenen nach dem Gesetze der Association der Einbildungskraft, mithin in subjectiver Absicht, zum Mittel der Reproduction dienen; dergleichen sind entweder Worte oder sichtbare (algebraische, selbst mimische) Zeichen als blosse 256 Ausdrücke für Begriffe.*

Alle Anschauungen, die man Begriffen *a priori* unterlegt, sind also entweder Schemate oder Symbole, wovon die ersteren directe, die zweiten indirecte Darstellungen des Begriffs enthalten. Die ersteren thun dieses demonstrativ, die zweiten vermittelst einer Analogie (zu welcher man sich auch empirischer Anschauungen bedient), in welcher die Urtheilskraft ein doppeltes Geschäft verrichtet, erstlich den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, und dann zweitens die blosse Regel der Reflexion über jene Anschauung auf einen ganz anderen Gegenstand, von dem der erstere nur das Symbol ist, anzuwenden. So wird ein monarchischer Staat durch einen beseelten Körper, wenn er nach inneren Volksgesetzen, durch eine blosse Maschine aber (wie etwa eine Handmühle), wenn er durch einen einzelnen absoluten Willen beherrscht wird, in beiden Fällen aber nur symbolisch vorgestellt. Denn zwischen einem despotischen Staate und einer Handmühle ist zwar keine Aehnlichkeit, wol aber zwischen den Regeln, über beide und ihre Causalität zu reflectiren. Dies Geschäft ist bis jetzt noch wenig auseinander- 257 gesetzt worden, so sehr es auch eine tiefere Untersuchung verdient; allein hier ist nicht der Ort sich dabei aufzuhalten. Unsere Sprache ist voll von dergleichen indirecten Darstellungen nach einer Analogie, wodurch der Ausdruck nicht das eigentliche Schema für den Begriff, sondern bloss ein Symbol für die Reflexion enthält. So sind die Wörter Grund (Stütze, Basis), abhängen (von oben gehalten werden), woraus fliessen (statt folgen), Substanz (wie LOCKE sich ausdrückt, der Träger der Accidenzien) und unzählige andere nicht schematische, sondern symbolische Hypotyposen und Ausdrücke für Begriffe nicht vermittelst einer directen Anschauung, sondern nur nach einer Analogie mit derselben, d. i. der Uebertragung der Reflexion über einen Gegenstand der An-

* Das Intuitive der Erkenntniss muss dem Discursiven (nicht dem Symbolischen) entgegengesetzt werden. Das erstere ist nun entweder schematisch, durch Demonstration, oder symbolisch, als Vorstellung nach einer blossen Analogie.

schauung auf einen ganz anderen Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direct correspondiren kann. Wenn man eine blosse Vorstellungsart schon Erkenntniss nennen darf (welches, wenn sie ein Princip nicht der theoretischen Bestimmung des Gegenstandes, was er an sich ist, sondern der praktischen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmässigen Gebrauch derselben werden soll, wol erlaubt ist), so ist alle unsere Erkenntniss von Gott bloss symbolisch; und der, welcher sie mit den Eigenschaften Verstand, Wille u. s. w., die allein an Weltwesen ihre objective Realität beweisen, für schematisch nimmt, geräth in den An-258 thropomorphismus, so wie, wenn er alles Intuitive weglässt, in den Deismus, wodurch überall nichts, auch nicht in praktischer Absicht erkannt wird.

Nun sage ich: das Schöne ist das Symbol des sittlich Guten; und auch nur in dieser Rücksicht (einer Beziehung, die jedermann natürlich ist, und die auch jedermann anderen als Pflicht zumuthet) gefällt es mit einem Anspruche auf jedes anderen Beistimmung, wobei sich das Gemüth zugleich einer gewissen Veredlung und Erhebung über die blosse Empfänglichkeit einer Lust durch Sinneneindrücke bewusst ist, und anderer Werth auch nach einer ähnlichen Maxime ihrer Urtheilskraft schätzt. Das ist das I n t e l l i g i b e l e, worauf, wie der vorige Paragraph Anzeige that, der Geschmack hinaussieht, womit nämlich selbst unsere oberen Erkenntnissvermögen zusammenstimmen und ohne welches zwischen ihrer Natur, verglichen mit den Ansprüchen, die der Geschmack macht, lauter Widersprüche erwachsen würden. In diesem Vermögen sieht sich die Urtheilskraft nicht, wie sonst in empirischer Beurtheilung, einer Heteronomie der Erfahrungsgesetze unterworfen; sie giebt in Ansehung der Gegenstände eines so reinen Wolgefallens sich selbst das Gesetz, so wie die Vernunft es in Ansehung des Begehrungsvermögens thut, und sieht sich sowol wegen dieser inneren Möglichkeit im Subjecte als wegen der äusseren Möglichkeit einer damit übereinstimmenden Natur auf etwas 259 im Subjecte selbst und ausser ihm, was nicht Natur, auch nicht Freiheit, doch aber mit dem Grunde der letzteren, nämlich dem Uebersinnlichen verknüpft ist, bezogen, in welchem das theoretische Vermögen mit dem praktischen auf gemeinschaftliche und unbekannte Art zur Einheit verbunden wird. Wir wollen einige Stücke dieser Analogie anführen, indem wir zugleich die Verschiedenheit derselben nicht unbemerkt lassen.

1) Das Schöne gefällt **unmittelbar** (aber nur in der reflectirenden Anschauung, nicht wie Sittlichkeit im Begriffe). 2) Es gefällt **ohne alles Interesse** (das sittlich Gute zwar nothwendig mit einem Interesse, aber nicht einem solchen, welches vor dem Urtheile über das Wolgefallen vorhergeht, verbunden, sondern welches dadurch allererst bewirkt wird). 3) Die **Freiheit** der Einbildungskraft (also der Sinnlichkeit unseres Vermögens) wird in der Beurtheilung des Schönen mit der Gesetzmässigkeit des Verstandes als einstimmig vorgestellt (im moralischen Urtheile wird die Freiheit des Willens als Zusammenstimmung des letzteren mit sich selbst nach allgemeinen Vernunftgesetzen gedacht). 4) Das subjective Princip der Beurtheilung des Schönen wird als **allgemein** d. i. für jedermann giltig, aber durch keinen allgemeinen Begriff kenntlich vorgestellt (das objective Princip der Moralität wird auch für allgemein, d. i. für alle Subjecte, zugleich auch für alle Handlungen desselben Subjects, und dabei durch einen allgemeinen Begriff kenntlich erklärt). Daher ist das moralische Urtheil nicht allein bestimmter constitutiver Principien fähig, sondern ist **nur** durch Gründung der Maximen auf dieselben und ihre Allgemeinheit möglich. 260

Die Rücksicht auf diese Analogie ist auch dem gemeinen Verstande gewöhnlich, und wir benennen schöne Gegenstände der Natur oder der Kunst oft mit Namen, die eine sittliche Beurtheilung zum Grunde zu legen scheinen. Wir nennen Gebäude oder Bäume majestätisch und prächtig, oder Gefilde lachend und fröhlich; selbst Farben werden unschuldig, bescheiden, zärtlich genannt, weil sie Empfindungen erregen, die etwas mit dem Bewusstsein eines durch moralische Urtheile bewirkten Gemüthszustandes Analoges enthalten. Der Geschmack macht gleichsam den Uebergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse ohne einen zu gewaltsamen Sprung möglich, indem er die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmässig für den Verstand bestimmbar vorstellt, und sogar an Gegenständen der Sinne auch ohne Sinnenreiz ein freies Wolgefallen finden lehrt.

---

261

## §. 60.

## Anhang.

### Von der Methodenlehre des Geschmacks.

Die Eintheilung einer Kritik in Elementarlehre und Methodenlehre, welche vor der Wissenschaft vorhergeht, lässt sich auf die Geschmackskritik nicht anwenden; weil es keine Wissenschaft des Schönen giebt noch geben kann, und das Urtheil des Geschmacks nicht durch Principien bestimmbar ist. Denn was das Wissenschaftliche in jeder Kunst anlangt, welches auf Wahrheit in der Darstellung ihres Objects geht, so ist dieses zwar die unumgängliche Bedingung (*conditio sine qua non*) der schönen Kunst, aber diese nicht selber. Es giebt also für die schöne Kunst nur eine Manier (*modus*), nicht Lehrart (*methodus*). Der Meister muss es vormachen, was und wie es der Schüler zu Stande bringen soll; und die allgemeinen Regeln, worunter er zuletzt sein Verfahren bringt, können eher dienen, die Hauptmomente desselben gelegentlich in Erinnerung zu bringen, als sie ihm vorzuschreiben. Hierbei muss dennoch auf ein gewisses Ideal Rücksicht genommen werden, welches die Kunst vor Augen haben muss, ob sie es gleich in ihrer Ausübung nie völlig erreicht. Nur durch die Aufweckung der Einbildungskraft des Schülers zur Angemessenheit mit einem gegebenen Begriffe durch die angemerkte 262 Unzulänglichkeit des Ausdrucks für die Idee, welche der Begriff selbst nicht erreicht, weil sie ästhetisch ist, und durch scharfe Kritik kann verhütet werden, dass die Beispiele, die ihm vorgelegt werden, von ihm nicht sofort für Urbilder und etwa keiner noch höheren Norm und eigener Beurtheilung unterworfene Muster der Nachahmung gehalten, und so das Genie, mit ihm aber auch die Freiheit der Einbildungskraft selbst in

ihrer Gesetzmässigkeit erstickt werde, ohne welche keine schöne Kunst, selbst nicht einmal ein richtiger, sie beurtheilender eigener Geschmack möglich ist.

Die Propädeutik zu aller schönen Kunst, sofern es auf den höchsten Grad ihrer Vollkommenheit angelegt ist, scheint nicht in Vorschriften, sondern in der Cultur der Gemüthskräfte durch diejenigen Vorkenntnisse zu liegen, welche man *humaniora* nennt, vermuthlich weil Humanität einerseits das allgemeine Theilnehmungsgefühl, andererseits das Vermögen sich innigst und allgemein mittheilen zu können bedeutet, welche Eigenschaften zusammen verbunden die der Menschheit angemessene Geselligkeit ausmachen, wodurch sie sich von der thierischen Eingeschränktheit unterscheidet. Das Zeitalter sowol als die Völker, in welchen der rege Trieb zur gesetzlichen Geselligkeit, wodurch ein Volk ein dauerndes gemeines Wesen ausmacht, mit den grossen Schwierigkeiten rang, welche die schwere Aufgabe, Freiheit (und also auch Gleichheit) mit einem Zwange (mehr der Achtung und Unterwerfung aus Pflicht 263 als Furcht) zu vereinigen, umgeben, ein solches Zeitalter und ein solches Volk musste die Kunst der wechselseitigen Mittheilung der Ideen des ausgebildetsten Theils mit dem roheren, die Abstimmung der Erweiterung und Verfeinerung der ersteren zur natürlichen Einfalt und Originalität der letzteren, und auf diese Art dasjenige Mittel zwischen der höheren Cultur und der genügsamen Natur zuerst erfinden, welches den richtigen, nach keinen allgemeinen Regeln anzugebenden Massstab auch für den Geschmack als allgemeinen Menschensinn ausmacht.

Schwerlich wird ein späteres Zeitalter jene Muster entbehrlich machen, weil es der Natur immer weniger nahe sein wird, und sich zuletzt, ohne bleibende Beispiele von ihr zu haben, kaum einen Begriff von der glücklichen Vereinigung des gesetzlichen Zwanges der höchsten Cultur mit der Kraft und Richtigkeit der ihren eigenen Werth fühlenden freien Natur in einem und demselben Volke zu machen im Stande sein möchte.

Da aber der Geschmack im Grunde ein Beurtheilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen (vermittelst einer gewissen Analogie der Reflexion über beide) ist, wovon auch und von der darauf zu gründenden grösseren Empfänglichkeit für das Gefühl aus den letzteren (welches das moralische heisst) diejenige Lust sich ableitet, welche der Geschmack

264 als für die Menschheit überhaupt, nicht bloss für eines jeden Privatgefühl giltig erklärt, so leuchtet ein, dass die wahre Propädeutik zur Gründung des Geschmacks die Entwickelung sittlicher Ideen und die Cultur des moralischen Gefühls sei; da nur, wenn mit diesem die Sinnlichkeit in Einstimmung gebracht wird, der echte Geschmack eine bestimmte unveränderliche Form annehmen kann.

---

Der

# Kritik der Urtheilskraft

**zweiter Theil.**

---

# Kritik

der

# teleologischen Urtheilskraft.

## §. 61.



### Von der objectiven Zweckmässigkeit der Natur.

Man hat nach transscendentalen Principien guten Grund, eine subjective Zweckmässigkeit der Natur in ihren besonderen Gesetzen zu der Fasslichkeit für die menschliche Urtheilskraft und der Möglichkeit der Verknüpfung der besonderen Erfahrungen in einem System derselben anzunehmen, wo dann unter den vielen Producten derselben auch solche als möglich erwartet werden können, die, als ob sie ganz eigentlich für unsere Urtheilskraft angelegt wären, solche specifische ihr angemessene Formen enthalten, welche durch ihre Mannigfaltigkeit und Einheit die Gemüthskräfte (die im Gebrauche dieses Vermögens im Spiele sind) gleichsam zu stärken und zu unterhalten dienen, und denen man daher den Namen schöner Formen beilegt.

Dass aber Dinge der Natur einander als Mittel zu Zwecken dienen, und ihre Möglichkeit selbst nur durch diese Art von Causalität hinreichend verständlich sei, dazu haben wir gar keinen Grund in der allgemeinen Idee der Natur als Inbegriffs der Gegenstände der Sinne. Denn 268 im obigen Falle konnte die Vorstellung der Dinge, weil sie etwas in uns ist, als zu der innerlich zweckmässigen Stimmung unserer Erkenntnissvermögen geschickt und tauglich ganz wol auch *a priori* gedacht werden; wie aber Zwecke, die nicht die unsrigen sind und die auch der Natur (welche wir nicht als intelligentes Wesen annehmen) nicht zukommen, doch eine besondere Art der Causalität, wenigstens eine ganz eigene Gesetzmässigkeit derselben ausmachen können oder sollen, lässt sich *a priori* gar nicht mit einigem Grunde präsumiren. Was aber noch mehr ist, so kann uns selbst die Erfahrung die Wirklichkeit derselben nicht beweisen; es müsste denn eine Vernünftelei vorhergegangen sein, die nur den Begriff des Zwecks in die Natur der Dinge hineinspielt, aber ihn nicht von

den Objecten und ihrer Erfahrungserkenntniss hernimmt, denselben also mehr braucht, die Natur nach der Analogie mit einem subjectiven Grunde der Verknüpfung der Vorstellungen in uns begreiflich zu machen, als sie aus objectiven Gründen zu erkennen.

Ueberdem ist die objective Zweckmässigkeit als Princip der Möglichkeit der Dinge der Natur so weit davon entfernt, mit dem Begriffe derselben nothwendig zusammenzuhängen, dass sie vielmehr gerade das ist, worauf man sich vorzüglich beruft, um die Zufälligkeit derselben (der Natur) und ihrer Form daraus zu beweisen. Denn wenn man z. B. 269 den Bau eines Vogels, die Höhlung in seinen Knochen, die Lage seiner Flügel zur Bewegung und des Schwanzes zum Steuern u. s. w. anführt, so sagt man, dass dieses alles nach dem blossen *nexus effectivus* in der Natur, ohne noch eine besondere Art der Causalität, nämlich die der Zwecke (*nexus finalis*) zu Hilfe zu nehmen, im höchsten Grade zufällig sei, d. i. dass sich die Natur, als blosser Mechanismus betrachtet, auf tausendfache Art habe anders bilden können, ohne gerade auf die Einheit nach einem solchen Princip zu stossen, und man also ausser dem Begriffe der Natur, nicht in demselben den mindesten Grund dazu *a priori* allein anzutreffen hoffen dürfe.

Gleichwol wird die teleologische Beurtheilung wenigstens problematisch mit Recht zur Nachforschung gezogen, aber nur um sie nach der Analogie mit der Causalität nach Zwecken unter Principien der Beobachtung und Naturforschung zu bringen, ohne sich anzumassen sie danach zu erklären. Sie gehört also zur reflectirenden, nicht zu der bestimmenden Urtheilskraft. Der Begriff von Verbindungen und Formen der Natur nach Zwecken ist doch wenigstens ein Princip mehr, die Erscheinungen derselben unter Regeln zu bringen, wo die Gesetze der Causalität nach dem blossen Mechanismus derselben nicht zulangen. Denn wir führen einen teleologischen Grund an, wo wir einem Begriffe vom Objecte, als ob er in der Natur (nicht in uns) befindlich wäre, Cau- 270 salität in Ansehung eines Objects zueignen, oder vielmehr nach der Analogie einer solchen Causalität (dergleichen wir in uns antreffen) uns die Möglichkeit des Gegenstandes vorstellen, mithin die Natur als durch eigenes Vermögen technisch denken; wogegen, wenn wir ihr nicht eine solche Wirkungsart beilegen, ihre Causalität als blinder Mechanismus vorgestellt werden müsste. Würden wir dagegen der Natur absicht-

lich-wirkende Ursachen unterlegen, mithin der Teleologie nicht bloss ein regulatives Princip für die blosse Beurtheilung der Erscheinungen, denen die Natur nach ihren besonderen Gesetzen als unterworfen gedacht werden könne, sondern dadurch auch ein constitutives Princip der Ableitung ihrer Producte von ihren Ursachen zum Grunde legen, so würde der Begriff eines Naturzwecks nicht mehr vor die reflectirende, sondern die bestimmende Urtheilskraft gehören, alsdann aber in der That gar nicht der Urtheilskraft eigenthümlich angehören (wie der Begriff der Schönheit als formaler subjectiver Zweckmässigkeit), sondern als Vernunftbegriff eine neue Causalität in die Naturwissenschaft einführen, die wir doch nur von uns selbst entlehnen und anderen Wesen beilegen, ohne sie gleichwol mit uns als gleichartig annehmen zu wollen.

---

271 **Erste Abtheilung.**

# Analytik der teleologischen Urtheilskraft.

---

## §. 62.

### Von der objectiven Zweckmässigkeit, die bloss formal ist, zum Unterschiede von der materialen.

Alle geometrischen Figuren, die nach einem Princip gezeichnet werden, zeigen eine mannigfaltige, oft bewunderte objective Zweckmässigkeit, nämlich der Tauglichkeit zur Auflösung vieler Probleme nach einem einzigen Princip, und auch wol eines jeden derselben auf unendlich verschiedene Art an sich. Die Zweckmässigkeit ist hier offenbar objectiv und intellectuell, nicht aber bloss subjectiv und ästhetisch. Denn sie drückt die Angemessenheit der Figur zur Erzeugung vieler abgezweckten Gestalten aus, und wird durch Vernunft erkannt. Allein die Zweckmässigkeit macht doch den Begriff von dem Gegenstande selbst nicht möglich, d. i. er wird nicht bloss in Rücksicht auf diesen Gebrauch als möglich angesehen.

272 In einer so einfachen Figur, als der Cirkel ist, liegt der Grund zu einer Auflösung einer Menge von Problemen, deren jedes für sich mancherlei Zurüstung erfordern würde, und die als eine von den unendlich vielen vortrefflichen Eigenschaften dieser Figur sich gleichsam von selbst ergiebt. Ist es z. B. darum zu thun, aus der gegebenen Grundlinie und dem ihr gegenüberstehenden Winkel einen Triangel zu construiren, so ist die Aufgabe unbestimmt, d. i. sie lässt sich auf unendlich mannigfaltige Art auflösen. Allein der Cirkel befasst sie doch alle insgesammt, als der geometrische Ort für alle Dreiecke, die dieser Bedingung gemäss sind. Oder zwei Linien sollen sich einander so schneiden, dass das Rechteck

aus den zwei Theilen der einen dem Rechteck aus den zwei Theilen der anderen gleich sei, so hat die Auflösung der Aufgabe dem Ansehen nach viele Schwierigkeit. Aber alle Linien, die sich innerhalb des Cirkels, dessen Umkreis jede derselben begrenzt, schneiden, theilen sich von selbst in dieser Proportion. Die anderen krummen Linien geben wiederum andere zweckmässige Auflösungen an die Hand, an die in der Regel, die ihre Construction ausmacht, gar nicht gedacht war. Alle Kegelschnitte für sich und in Vergleichung mit einander sind fruchtbar an Principien zur Auflösung einer Menge möglicher Probleme, so einfach auch ihre Erklärung ist, welche ihren Begriff bestimmt. — Es ist eine wahre Freude, den Eifer der alten Geometer anzusehen, mit dem sie diesen Eigenschaften der Linien dieser Art nachforschten, ohne 273 sich durch die Frage eingeschränkter Köpfe irre machen zu lassen, wozu denn diese Kenntniss nützen sollte; z. B. die der Parabel, ohne das Gesetz der Schwere auf der Erde zu kennen, welches ihnen die Anwendung derselben auf die Wurflinie schwerer Körper (deren Richtung der Schwere in ihrer Bewegung als parallel angesehen werden kann) würde an die Hand gegeben haben; oder der Ellipse, ohne zu ahnen, dass auch eine Schwere an Himmelskörpern zu finden sei, und ohne ihr Gesetz in verschiedenen Entfernungen vom Anziehungspunkte zu kennen, welches macht, dass sie diese Linie in freier Bewegung beschreiben. Während dessen, dass sie hierin ihnen selbst unbewusst für die Nachkommenschaft arbeiteten, ergötzten sie sich an einer Zweckmässigkeit in dem Wesen der Dinge, die sie doch völlig *a priori* in ihrer Nothwendigkeit darstellen konnten. Plato, selbst Meister in dieser Wissenschaft, gerieth über eine solche ursprüngliche Beschaffenheit der Dinge, welche zu entdecken wir aller Erfahrung entbehren können, und über das Vermögen des Gemüths, die Harmonie der Wesen aus ihrem übersinnlichen Princip schöpfen zu können (wozu noch die Eigenschaften der Zahlen kommen, mit denen das Gemüth in der Musik spielt), in die Begeisterung, welche ihn über die Erfahrungsbegriffe zu Ideen erhob, die ihm nur durch eine intellectuelle Gemeinschaft mit dem Ursprunge aller Wesen erklärlich zu sein schienen. Kein Wunder, dass er den der Messkunst Unkundigen 274 aus seiner Schule verwies, indem er das, was Anaxagoras aus Erfahrungsgegenständen und ihrer Zweckverbindung schloss, aus der reinen, dem menschlichen Geiste innerlich beiwohnenden Anschauung abzuleiten

dachte. Denn in der Nothwendigkeit dessen, was zweckmässig ist, und so beschaffen ist, als ob es für unseren Gebrauch absichtlich so eingerichtet wäre, gleichwol aber dem Wesen der Dinge ursprünglich zuzukommen scheint, ohne auf unseren Gebrauch Rücksicht zu nehmen, liegt eben der Grund der grossen Bewunderung der Natur, nicht sowol ausser uns, als in unserer eigenen Vernunft; wobei es wol verzeihlich ist, dass diese Bewunderung durch Missverstand nach und nach bis zur Schwärmerei steigen mochte.

Diese intellectuelle Zweckmässigkeit aber, ob sie gleich objectiv ist (nicht wie die ästhetische subjectiv), lässt sich gleichwol ihrer Möglichkeit nach als bloss formale (nicht reale), d. i. als Zweckmässigkeit, ohne dass doch ein Zweck ihr zum Grunde zu legen, mithin Teleologie dazu nöthig wäre, gar wol, aber nur im allgemeinen begreifen. Die Cirkelfigur ist eine Anschauung, die durch den Verstand nach einem Princip bestimmt worden; die Einheit dieses Princips, welches ich willkürlich annehme und als Begriff zum Grunde lege, angewandt auf eine Form der Anschauung (den Raum), die gleichfalls bloss als Vorstellung, und zwar *a priori* in mir angetroffen wird, macht die Einheit vieler sich aus 275 der Construction jenes Begriffs ergebender Regeln, die in mancherlei möglicher Absicht zweckmässig sind, begreiflich, ohne dieser Zweckmässigkeit einen Zweck oder irgend einen anderen Grund derselben unterlegen zu dürfen. Es ist hiermit nicht so bewandt, als wenn ich in einem, in gewisse Grenzen eingeschlossenen Inbegriffe von Dingen ausser mir, z. B. einem Garten, Ordnung und Regelmässigkeit der Bäume, Blumenbeete, Gänge u. s. w. anträfe, welche ich *a priori* aus meiner nach einer beliebigen Regel gemachten[1] Umgrenzung eines Raums zu folgern nicht hoffen kann, weil es existirende Dinge sind, die empirisch gegeben sein müssen, um erkannt werden zu können, und nicht eine blosse, nach einem Princip *a priori* bestimmte Vorstellung in mir. Daher die letztere (empirische) Zweckmässigkeit als real von dem Begriffe eines Zwecks abhängig ist.

Aber auch der Grund der Bewunderung einer, obzwar in dem Wesen der Dinge (sofern ihre Begriffe construirt werden können) wahrgenommenen Zweckmässigkeit lässt sich sehr wol und zwar als rechtmässig

[1] Statt „nach einer beliebigen Regel gemachten“ steht in der ersten Auflage „beliebigen“.

einsehen. Die mannigfaltigen Regeln, deren Einheit (aus einem Princip) diese Bewunderung erregt, sind insgesammt synthetisch und folgen nicht aus einem Begriffe des Objects, z. B. des Cirkels, sondern bedürfen es, dass dieses Object in der Anschauung gegeben sei. Dadurch aber bekommt diese Einheit das Ansehen, als ob sie empirisch einen von unserer Vorstellungskraft unterschiedenen äusseren Grund der Regeln habe, und 276 also die Uebereinstimmung des Objects mit dem Bedürfniss der Regeln, welches dem Verstande eigen ist, an sich zufällig, mithin nur durch einen ausdrücklich darauf gerichteten Zweck möglich sei. Nun sollte uns zwar eben diese Harmonie, weil sie aller dieser Zweckmässigkeit ungeachtet dennoch nicht empirisch, sondern *a priori* erkannt wird, von selbst darauf bringen, dass der Raum, durch dessen Bestimmung (vermittelst der Einbildungskraft, gemäss einem Begriffe) das Object allein möglich war, nicht eine Beschaffenheit der Dinge ausser mir, sondern eine blosse Vorstellungsart in mir sei, und ich also in die Figur, die ich einem Begriffe angemessen zeichne, d. i. in meine eigene Vorstellungsart von dem, was mir äusserlich, es sei an sich was es wolle, gegeben wird, die Zweckmässigkeit hineinbringe, nicht von diesem über dieselbe empirisch[1] belehrt werde, folglich zu jener keinen besonderen Zweck ausser mir am Objecte bedürfe. Weil aber diese Ueberlegung schon einen kritischen Gebrauch der Vernunft erfordert, mithin in der Beurtheilung des Gegenstandes nach seinen Eigenschaften nicht sofort mit enthalten sein kann, so giebt mir die letztere unmittelbar nichts als Vereinigung heterogener Regeln (sogar nach dem, was sie ungleichartiges an sich haben) in einem Princip an die Hand, welches, ohne einen ausser meinem Begriffe und überhaupt meiner Vorstellung *a priori* liegenden besonderen Grund dazu zu fordern, dennoch von mir *a priori* als wahrhaft erkannt 277 wird. Nun ist die Verwunderung ein Anstoss des Gemüths an der Unvereinbarkeit einer Vorstellung und der durch sie gegebenen Regel mit den schon in ihm zum Grunde liegenden Principien, welcher also einen Zweifel, ob man auch recht gesehen oder geurtheilt habe, hervorbringt; Bewunderung aber eine immer wiederkommende Verwunderung, ungeachtet der Verschwindung dieses Zweifels. Folglich ist die letzte eine ganz natürliche Wirkung jener beobachteten Zweckmässigkeit in

[1] Das Wort „empirisch“ ist ein Zusatz der zweiten Auflage.

dem Wesen der Dinge (als Erscheinungen), die auch sofern nicht getadelt werden kann, indem die Vereinbarung jener Form der sinnlichen Anschauung (welche der Raum heisst) mit dem Vermögen der Begriffe (dem Verstande) nicht allein deswegen, dass sie gerade diese und keine andere ist, uns unerklärlich, sondern überdem noch für das Gemüth erweiternd ist, noch etwas über jene sinnlichen Vorstellungen Hinausliegendes gleichsam zu ahnen, worin, ob zwar uns unbekannt, der letzte Grund jener Einstimmung angetroffen werden mag. Diesen zu kennen haben wir zwar auch nicht nöthig, wenn es bloss um formale Zweckmässigkeit unserer Vorstellungen *a priori* zu thun ist; aber auch nur da hinaussehen zu müssen flösst für den Gegenstand, der uns dazu nöthigt, zugleich Bewunderung ein.

Man ist gewohnt, die erwähnten Eigenschaften sowol der geome-278 trischen Gestalten, als auch wol der Zahlen wegen einer gewissen, aus der Einfachheit ihrer Construction nicht erwarteten Zweckmässigkeit derselben *a priori* zu allerlei Erkenntnissgebrauch Schönheit zu nennen, und spricht z. B. von dieser oder jener schönen Eigenschaft des Cirkels, welche auf diese oder jene Art entdeckt wäre. Allein es ist keine ästhetische Beurtheilung, durch die wir sie zweckmässig finden, keine Beurtheilung ohne Begriff, die eine blosse subjective Zweckmässigkeit im freien Spiele unserer Erkenntnissvermögen bemerklich macht, sondern eine intellectuelle nach Begriffen, welche eine objective Zweckmässigkeit, d. i. Tauglichkeit zu allerlei (ins unendliche mannigfaltigen) Zwecken deutlich zu erkennen giebt. Man müsste sie eher eine relative Vollkommenheit als eine Schönheit der mathematischen Figur nennen. Diese Benennung einer intellectuellen Schönheit kann auch überhaupt nicht füglich erlaubt werden, weil sonst das Wort Schönheit alle bestimmte Bedeutung oder das intellectuelle Wolgefallen allen Vorzug vor dem sinnlichen verlieren müsste. Eher würde man eine Demonstration solcher Eigenschaften, weil durch diese der Verstand als Vermögen der Begriffe, und die Einbildungskraft als Vermögen der Darstellung derselben *a priori* sich gestärkt fühlen (welches mit der Präcision, die die Vernunft hineinbringt, zusammen die Eleganz derselben genannt wird), schön nennen können, indem hier doch wenigstens das 279 Wolgefallen, obgleich der Grund desselben in Begriffen liegt, subjectiv ist, da die Vollkommenheit ein objectives Wolgefallen bei sich führt.

## §. 63.

## Von der relativen Zweckmässigkeit der Natur zum Unterschiede von der inneren.

Die Erfahrung leitet unsere Urtheilskraft auf den Begriff einer objectiven und materialen Zweckmässigkeit, d. i. auf den Begriff eines Zwecks der Natur nur alsdann, wenn ein Verhältniss der Ursache zur Wirkung zu beurtheilen ist,* welches wir als gesetzlich einzusehen uns nur dadurch vermögend finden, dass wir die Idee der Wirkung der Causalität ihrer Ursache als die dieser selbst zum Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der ersteren unterlegen. Dieses kann aber auf zwiefache Weise geschehen: entweder indem wir die Wirkung unmittelbar als Kunstproduct oder nur als Material für die Kunst anderer möglicher Naturwesen, also entweder als Zweck oder als Mittel zum zweckmässigen Gebrauche anderer Ursachen ansehen. Die letztere Zweckmässigkeit heisst die Nutzbarkeit (für Menschen) oder auch Zuträglichkeit 280 (für jedes andere Geschöpf), und ist bloss relativ; indess die erstere eine innere Zweckmässigkeit des Naturwesens ist.

Die Flüsse führen z. B. allerlei zum Wachsthum der Pflanzen dienliche Erde mit sich fort, die sie bisweilen mitten im Lande, oft auch an ihren Mündungen absetzen. Die Fluth führt diesen Schlick an manchen Küsten über das Land oder setzt ihn an dessen Ufer ab; und wenn vornehmlich Menschen dazu helfen, damit die Ebbe ihn nicht wieder wegführe, so nimmt das fruchtbare Land zu und das Gewächsreich gewinnt[1] da Platz, wo vorher Fische und Schalthiere ihren Aufenthalt gehabt hatten. Die meisten Landeserweiterungen auf diese Art hat wol die Natur selbst verrichtet, und fährt damit auch noch, ob zwar langsam fort. — [2]Nun fragt sich, ob dies als ein Zweck der Natur zu beurtheilen sei,

* Weil in der reinen Mathematik nicht von der Existenz, sondern nur der Möglichkeit der Dinge, nämlich einer ihrem Begriffe correspondirenden Anschauung, mithin gar nicht von Ursache und Wirkung die Rede sein kann, so muss folglich alle daselbst angemerkte Zweckmässigkeit bloss als formal, niemals als Naturzweck betrachtet werden.

[1] Statt „gewinnt" steht in der ersten Auflage „nimmt".

[2] Mit „Nun fragt sich" beginnt in der ersten Auflage der neue Absatz, der hier erst durch das zweite Beispiel „Oder, um ein" eingeleitet wird.

weil es eine Nutzbarkeit für Menschen enthält; denn die für das Gewächsreich selber kann man nicht in Anschlag bringen, weil dagegen ebenso viel den Meergeschöpfen entzogen wird, als dem Lande Vortheil zuwächst.

Oder, um ein Beispiel von der Zuträglichkeit gewisser Naturdinge als Mittel für andere Geschöpfe (wenn man sie als Zwecke voraussetzt) zu geben, so ist kein Boden den Fichten gedeihlicher, als ein Sandboden. Nun hat das alte Meer, ehe es sich vom Lande zurückzog, so viele Sandstriche in unseren nördlichen Gegenden zurückgelassen, dass auf diesem für 281 alle Cultur sonst so unbrauchbaren Boden weitläufige Fichtenwälder haben aufschlagen können, wegen deren unvernünftiger Ausrottung wir häufig unsere Vorfahren anklagen; und da kann man fragen, ob diese uralte Absetzung der Sandschichten ein Zweck der Natur war zum Behuf der darauf möglichen Fichtenwälder. So viel ist klar, dass, wenn man diese als Zweck der Natur annimmt, man jenen Sand auch, aber nur als relativen Zweck einräumen müsse, wozu wiederum der alte Meeresstrand und dessen Zurückziehen das Mittel war; denn in der Reihe der einander subordinirten Glieder einer Zweckverbindung muss ein jedes Mittelglied als Zweck (obgleich eben nicht als Endzweck) betrachtet werden, wozu seine nächste Ursache das Mittel ist. Ebenso, wenn einmal Rindvieh, Schafe, Pferde u. s. w. in der Welt sein sollten, so musste Gras auf Erden, aber es mussten auch Salzkräuter in Sandwüsten wachsen, wenn Kameele gedeihen sollten, oder auch diese und andere grasfressende Thierarten in Menge anzutreffen sein, wenn es Wölfe, Tiger und Löwen geben sollte. Mithin ist die objective Zweckmässigkeit, die sich auf Zuträglichkeit gründet, nicht eine objective Zweckmässigkeit der Dinge an sich selbst, als ob der Sand für sich als Wirkung aus seiner Ursache, dem Meere, nicht könnte begriffen werden, ohne dem letzteren einen Zweck unterzulegen und ohne die Wirkung, nämlich den Sand, als Kunstwerk zu betrachten. Sie ist eine bloss relative, dem Dinge 282 selbst, dem sie beigelegt wird, bloss zufällige Zweckmässigkeit; und obgleich unter den angeführten Beispielen die Grasarten für sich als organisirte Producte der Natur, mithin als kunstreich zu beurtheilen sind, so werden sie doch in Beziehung auf Thiere, die sich davon nähren, als blosse rohe Materie angesehen.

Wenn aber vollends der Mensch durch Freiheit seiner Causalität

die Naturdinge seinen oft thörichten Absichten (die bunten Vogelfedern zum Putzwerk seiner Bekleidung, farbige Erden oder Pflanzensäfte zur Schminke), manchmal auch aus vernünftiger Absicht, das Pferd zum Reiten, den Stier und in Minorca sogar den Esel und[1] das Schwein zum Pflügen zuträglicher[2] findet, so kann man hier auch nicht einmal einen relativen Naturzweck (auf diesen Gebrauch) annehmen. Denn seine Vernunft weiss den Dingen eine Uebereinstimmung mit seinen willkürlichen Einfällen, wozu er selbst nicht einmal von der Natur prädestinirt war, zu geben. Nur wenn man annimmt, Menschen haben auf Erden leben sollen, so müssen doch wenigstens die Mittel, ohne die sie als Thiere und selbst als vernünftige Thiere (in wie niedrigem Grade es auch sei) nicht bestehen konnten, auch nicht fehlen; alsdann aber würden diejenigen Naturdinge, die zu diesem Behuf unentbehrlich sind, auch als Naturzwecke angesehen werden müssen.

Man sieht hieraus leicht ein, dass die äussere Zweckmässigkeit (Zuträglichkeit eines Dinges für andere) nur unter der Bedingung, dass 283 die Existenz desjenigen, dem es zunächst oder auf entfernte Weise zuträglich ist, für sich selbst Zweck der Natur sei, für einen äusseren Naturzweck angesehen werden könne. Da jenes aber durch blosse Naturbetrachtung nimmermehr auszumachen ist, so folgt, dass die relative Zweckmässigkeit, ob sie gleich hypothetisch auf Naturzwecke Anzeige giebt, dennoch zu keinem absoluten teleologischen Urtheile berechtige.

Der Schnee sichert die Saaten in kalten Ländern wider den Frost; er erleichtert die Gemeinschaft der Menschen (durch Schlitten); der Lappländer findet dort Thiere, die diese Gemeinschaft bewirken (Rennthiere), die an einem dürren Moose, welches sie sich selbst unter dem Schnee hervorscharren müssen, hinreichende Nahrung finden, und gleichwol sich leicht zähmen und der Freiheit, in der sie sich gar wol erhalten könnten, willig berauben lassen. Für andere Völker in derselben Eiszone enthält das Meer reichen Vorrath an Thieren, die ausser der Nahrung und Kleidung, die sie liefern, und dem Holze, welches ihnen das Meer zu Wohnungen gleichsam hinflösst, ihnen noch Brennmaterien zur Erwärmung ihrer Hütten liefern. Hier ist nun eine bewundernswürdige Zusammen-

[1] Die Worte „den Esel und“ sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

[2] Statt „zuträglicher“ steht in der ersten Auflage „zuträglich“.

kunft von so viel Beziehungen der Natur auf einen Zweck, und dieser ist der Grönländer, der Lappe, der Samojede, der Jakute u. s. w. Aber man sieht nicht, warum überhaupt Menschen dort leben müssen. Also 284 sagen, dass darum Dünste aus der Luft in der Form des Schnees herunterfallen, das Meer seine Ströme habe, welche das in wärmeren Ländern gewachsene Holz dahin schwemmen, und grosse mit Oel angefüllte Seethiere da sind, weil der Ursache, die alle diese Naturproducte herbeischafft, die Idee eines Vortheils für gewisse armselige Geschöpfe zum Grunde liege, wäre ein sehr gewagtes und willkürliches Urtheil. Denn wenn alle diese Naturnützlichkeit auch nicht wäre, so würden wir nichts an der Zulänglichkeit der Naturursachen zu dieser Beschaffenheit vermissen; vielmehr eine solche Anlage auch nur zu verlangen und der Natur einen solchen Zweck zuzumuthen (da ohnedas nur die grösste Unverträglichkeit der Menschen unter einander sie bis in so unwirthbare Gegenden hat versprengen können), würde uns selbst vermessen und unüberlegt zu sein dünken.

## §. 64.

## Von dem eigenthümlichen Charakter der Dinge als Naturzwecke.

Um einzusehen, dass ein Ding nur als Zweck möglich sei, d. i. um die Causalität seines Ursprungs nicht im Mechanismus der Natur, sondern in einer Ursache, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe bestimmt wird, suchen zu müssen, dazu wird erfordert, dass seine Form nicht nach blossen Naturgesetzen möglich sei, d. i. solchen, welche von uns durch den Verstand allein, auf Gegenstände der Sinne angewandt, 285 erkannt werden können, sondern dass selbst ihre empirische Erkenntniss ihrer Ursache und Wirkung nach Begriffe der Vernunft voraussetze. Diese Zufälligkeit seiner Form bei allen empirischen Naturgesetzen in Beziehung auf die Vernunft, da die Vernunft, welche an einer jeden Form eines Naturproducts auch die Nothwendigkeit derselben erkennen muss, wenn sie auch nur die mit seiner Erzeugung verknüpften Bedingungen einsehen will, gleichwol an jener gegebenen Form diese Nothwendigkeit nicht annehmen kann, ist selbst ein Grund, die Causalität desselben so anzunehmen, als ob sie eben darum nur durch Vernunft möglich sei; diese aber ist alsdann das Vermögen nach Zwecken zu han-

deln (ein Wille), und das Object, welches nur als aus diesem möglich vorgestellt wird, würde nur als Zweck für möglich vorgestellt werden.

Wenn jemand in einem ihm unbewohnt scheinenden Lande eine geometrische Figur, allenfalls ein reguläres Sechseck im Sande gezeichnet wahrnähme, so würde seine Reflexion, indem sie an einem Begriffe derselben arbeitet, der Einheit des Princips der Erzeugung desselben, wenngleich dunkel vermittelst der Vernunft inne werden, und so dieser gemäss den Sand, das benachbarte Meer, die Winde oder auch Thiere mit ihren Fusstritten, die er kennt, oder jede andere vernunftlose Ursache nicht als einen Grund der Möglichkeit einer solchen Gestalt beurtheilen; weil ihm die Zufälligkeit, mit einem solchen Begriffe, der nur in der Vernunft möglich ist, zusammenzutreffen, so unendlich gross scheinen würde, dass es ebenso gut wäre, als ob es dazu gar kein Naturgesetz gebe, dass folglich auch keine Ursache in der bloss mechanisch wirkenden Natur, sondern nur der Begriff von einem solchen Object als Begriff, den nur Vernunft geben und mit demselben den Gegenstand vergleichen kann, auch die Causalität zu einer solchen Wirkung enthalten, folglich diese durchaus als Zweck, aber nicht Naturzweck, d. i. als Product der Kunst angesehen werden könne (*vestigium hominis video*). 286

Um aber etwas, das man als Naturproduct erkennt, gleichwol doch auch als Zweck, mithin als Naturzweck zu beurtheilen, dazu, wenn nicht etwa hierin gar ein Widerspruch liegt, wird schon mehr erfordert. Ich würde vorläufig sagen: ein Ding existirt als Naturzweck, wenn es von sich selbst (obgleich in zwiefachem Sinne)[1] Ursache und Wirkung ist; denn hierin liegt eine Causalität, dergleichen mit dem blossen Begriffe einer Natur, ohne ihr einen Zweck unterzulegen, nicht verbunden, aber auch alsdann zwar ohne Widerspruch gedacht, aber nicht begriffen werden kann. Wir wollen die Bestimmung dieser Idee von einem Naturzwecke zuvörderst durch ein Beispiel erläutern, ehe wir sie völlig auseinandersetzen.

Ein Baum zeugt erstlich einen anderen Baum nach einem bekannten Naturgesetze. Der Baum aber, den er erzeugt, ist von derselben Gattung; und so erzeugt er sich selbst der Gattung nach, in der er einer- 287

---

[1] Die Worte „(obgleich in zwiefachem Sinne)“ sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

seits als Wirkung, andererseits als Ursache von sich selbst unaufhörlich hervorgebracht, und ebenso sich selbst oft hervorbringend, sich als Gattung beständig erhält.

Zweitens erzeugt ein Baum sich auch selbst als Individuum. Diese Art von Wirkung nennen wir zwar nur das Wachsthum; aber dieses ist in solchem Sinne zu nehmen, dass es von jeder anderen Grössenzunahme nach mechanischen Gesetzen gänzlich unterschieden, und einer Zeugung, wiewol unter einem anderen Namen gleich zu achten ist. Die Materie, die es zu sich hinzusetzt, verarbeitet dieses Gewächs vorher zu specifisch eigenthümlicher Qualität, welche der Naturmechanismus ausser ihm nicht liefern kann, und bildet sich selbst weiter aus vermittelst eines Stoffes, der seiner Mischung nach sein eigenes Product ist. Denn ob er zwar, was die Bestandtheile betrifft, die er von der Natur ausser ihm erhält, nur als Educt angesehen werden muss, so ist doch in der Scheidung und neuen Zusammensetzung dieses rohen Stoffs eine solche Originalität des Scheidungs- und Bildungsvermögens dieser Art Naturwesen anzutreffen, dass alle Kunst davon unendlich weit entfernt bleibt, wenn sie es versucht, aus den Elementen, die sie durch Zergliederung derselben erhält, oder auch dem Stoff, den die Natur zur Nahrung derselben liefert, jene Producte des Gewächsreichs wieder herzustellen.

288 Drittens erzeugt ein Theil dieses Geschöpfs auch sich selbst so, dass die Erhaltung des einen von der Erhaltung der anderen wechselsweise abhängt. Das Auge an einem Baumblatt, dem Zweige eines anderen eingeimpft, bringt an einem fremdartigen Stocke ein Gewächs von seiner eigenen Art hervor, und ebenso das Pfropfreis auf einem anderen Stamme. Daher kann man auch an demselben Baume jeden Zweig oder Blatt als bloss auf diesen gepfropft oder oculirt, mithin als einen für sich selbst bestehenden Baum, der sich nur an einen anderen anhängt und parasitisch nährt, ansehen. Zugleich sind die Blätter zwar Producte des Baums, erhalten aber diesen doch auch gegenseitig; denn die wiederholte Entblätterung würde ihn tödten, und sein Wachsthum hängt von ihrer Wirkung auf den Stamm ab. Der Selbsthilfe der Natur in diesen Geschöpfen bei ihrer Verletzung, wo der Mangel eines Theils, der zur Erhaltung der benachbarten gehörte, von den übrigen ergänzt wird, der Missgeburten oder Missgestalten im Wachsthum, da gewisse Theile wegen vorkommender Mängel oder Hindernisse sich auf ganz neue Art formen, um das, was

da ist, zu erhalten und ein anomalisches Geschöpf hervorzubringen, will ich hier nur im Vorbeigehen erwähnen, ungeachtet sie unter die wundersamsten Eigenschaften organisirter Geschöpfe gehören.

## §. 65. 289

### Dinge als Naturzwecke sind organisirte Wesen.

Nach dem im vorigen Paragraphen angeführten Charakter muss ein Ding, welches als Naturproduct doch zugleich nur als Naturzweck möglich erkannt werden soll, sich zu sich selbst wechselseitig als Ursache und Wirkung verhalten, welches ein etwas uneigentlicher und unbestimmter Ausdruck ist, der einer Ableitung von einem bestimmten Begriffe bedarf.

Die Causalverbindung, sofern sie bloss durch den Verstand gedacht wird, ist eine Verknüpfung, die eine Reihe (von Ursachen und Wirkungen) ausmacht, welche immer abwärts geht; und die Dinge selbst, welche als Wirkungen andere als Ursache voraussetzen, können von diesen nicht gegenseitig zugleich Ursache sein. Diese Causalverbindung nennt man die der wirkenden Ursachen (*nexus effectivus*). Dagegen aber kann doch auch eine Causalverbindung nach einem Vernunftbegriffe (von Zwecken) gedacht werden, welche, wenn man sie als Reihe betrachtete, sowol abwärts als aufwärts Abhängigkeit bei sich führen würde, in der das Ding, welches einmal als Wirkung bezeichnet ist, dennoch aufwärts den Namen einer Ursache desjenigen Dinges verdient, wovon es die Wirkung ist. Im Praktischen (nämlich der Kunst) findet man leicht dergleichen Verknüpfung, wie z. B. das Haus zwar die Ursache der Gelder ist, die für 290 Miethe eingenommen werden, aber doch auch umgekehrt die Vorstellung von diesem möglichen Einkommen die Ursache der Erbauung des Hauses war. Eine solche Causalverknüpfung wird die der Endursachen (*nexus finalis*) genannt. Man könnte die erstere vielleicht schicklicher die Verknüpfung der realen, die zweite der idealen Ursachen nennen, weil bei dieser Benennung zugleich begriffen wird, dass es nicht mehr als diese zwei Arten der Causalität geben könne.

Zu einem Dinge als Naturzwecke wird nun erstlich erfordert, dass die Theile (ihrem Dasein und der Form nach) nur durch ihre Beziehung

auf das Ganze möglich sind. Denn das Ding selbst ist ein Zweck, folglich unter einem Begriffe oder einer Idee befasst, die alles, was in ihm enthalten sein soll, *a priori* bestimmen muss. Sofern aber ein Ding nur auf diese Art als möglich gedacht wird, ist es bloss ein Kunstwerk, d. i. das Product einer von der Materie (den Theilen) desselben unterschiedenen vernünftigen Ursache, deren Causalität (in Herbeischaffung und Verbindung der Theile) durch ihre Idee von einem dadurch möglichen Ganzen (mithin nicht durch die Natur ausser ihm) bestimmt wird.

Soll aber ein Ding als Naturproduct in sich selbst und seiner inneren Möglichkeit doch eine Beziehung auf Zwecke enthalten, d. i. nur als Naturzweck und ohne die Causalität der Begriffe von vernünftigen Wesen 291 ausser ihm möglich sein, so wird zweitens dazu erfordert, dass die Theile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, dass sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind. Denn auf solche Weise ist es allein möglich, dass umgekehrt (wechselseitig) die Idee des Ganzen wiederum die Form und Verbindung aller Theile bestimme, nicht als Ursache — denn da wäre es ein Kunstproduct — sondern als Erkenntnissgrund der systematischen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten ist, für den, der es beurtheilt.

Zu einem Körper also, der an sich und seiner inneren Möglichkeit nach als Naturzweck beurtheilt werden soll, wird erfordert, dass die Theile desselben einander insgesammt ihrer Form sowol als Verbindung nach wechselseitig, und so ein Ganzes aus eigener Causalität hervorbringen, dessen Begriff wiederum umgekehrt (in einem Wesen, welches die einem solchen Product angemessene Causalität nach Begriffen besässe) Ursache von demselben nach einem Princip ist, folglich die Verknüpfung der wirkenden Ursachen zugleich als Wirkung durch Endursachen beurtheilt werden könnte.

In einem solchen Producte der Natur wird ein jeder Theil so wie er nur durch alle übrigen da ist, auch als um der anderen und des Ganzen willen existirend, d. i. als Werkzeug (Organ) gedacht, welches aber nicht genug ist (denn er könnte auch Werkzeug der Kunst sein, 292 und so nur als Zweck überhaupt möglich vorgestellt werden), sondern als ein die anderen Theile (folglich jeder den anderen wechselseitig) hervorbringendes Organ, dergleichen kein Werkzeug der Kunst, sondern

nur der allen Stoff zu Werkzeugen (selbst denen der Kunst) liefernden Natur sein kann; und nur dann und darum wird ein solches Product als organisirtes und sich selbst organisirendes Wesen ein Naturzweck genannt werden können.

In einer Uhr ist ein Theil das Werkzeug der Bewegung der anderen, aber nicht ein Rad[1] die wirkende Ursache der Hervorbringung der anderen; ein Theil ist zwar um des anderen willen, aber nicht durch denselben da. Daher ist auch die hervorbringende Ursache derselben und ihrer Form nicht in der Natur (dieser Materie), sondern ausser ihr in einem Wesen, welches nach Ideen eines durch seine Causalität möglichen Ganzen wirken kann, enthalten. Daher bringt auch so wenig wie ein Rad in der Uhr das andere eine Uhr andere Uhren hervor,[2] so dass sie andere Materie dazu benutzte (sie organisirte); daher ersetzt sie auch nicht von selbst die ihr entwandten Theile, oder vergütet ihren Mangel in der ersten Bildung durch den Beitritt der übrigen, oder bessert sich etwa selbst aus, wenn sie in Unordnung gerathen ist, welches alles wir dagegen von der organisirten Natur erwarten können. — Ein organisirtes Wesen ist also nicht bloss Maschine, denn die hat lediglich bewegende Kraft; sondern es besitzt in sich bildende Kraft, und zwar eine 293 solche, die es den Materien mittheilt, welche sie nicht haben (sie organisirt), also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanismus) nicht erklärt werden kann.

Man sagt von der Natur und ihrem Vermögen in organisirten Producten bei weitem zu wenig, wenn man dieses ein Analogon der Kunst nennt; denn da denkt man sich den Künstler (ein vernünftiges Wesen) ausser ihr. Sie organisirt sich vielmehr selbst und in jeder Species ihrer organisirten Producte, zwar nach einerlei Exemplar im Ganzen, aber doch auch mit schicklichen Abweichungen, die die Selbsterhaltung nach den Umständen erfordert. Näher tritt man vielleicht dieser unerforschlichen Eigenschaft, wenn man sie ein Analogon des Lebens

---

[1] Die Worte „ein Rad“ sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

[2] Der Text der ersten Auflage lautete „Daher bringt auch nicht ein Rad in der Uhr das andere, noch weniger eine Uhr andere Uhren hervor.“ Der Wortlaut der zweiten Auflage ist „Daher bringt auch so wenig wie ein Rad in der Uhr das andere, noch weniger eine Uhr andere Uhren hervor.“ Die Worte „noch weniger“, die nur durch ein Versehen stehen geblieben sein können, sind oben ausgelassen.

nennt; aber da muss man entweder die Materie als blosse Materie mit einer Eigenschaft (Hylozoismus) begaben, die ihrem Wesen widerstreitet, oder ihr ein fremdartiges, mit ihr in Gemeinschaft stehendes Princip (eine Seele) beigesellen, wozu man aber, wenn ein solches Product ein Naturproduct sein soll, organisirte Materie als Werkzeug jener Seele entweder schon voraussetzt, und jene also nicht im mindesten begreiflicher macht, oder die Seele zur Künstlerin dieses Bauwerks machen, und so das Product der Natur (der körperlichen) entziehen muss. Genau zu 294 reden hat also die Organisation der Natur nichts Analoges mit irgend einer Causalität, die wir kennen.* Schönheit der Natur, weil sie den Gegenständen nur in Beziehung auf die Reflexion über die äussere Anschauung derselben, mithin nur der Form der Oberfläche wegen beigelegt wird, kann mit Recht ein Analogon der Kunst genannt werden. Aber innere Naturvollkommenheit, wie sie diejenigen Dinge besitzen, welche nur als Naturzwecke möglich sind und darum organisirte Wesen heissen, ist nach keiner Analogie irgend eines uns bekannten physischen d. i. Naturvermögens, ja da wir selbst zur Natur im weitesten Verstande gehören, selbst nicht einmal durch eine genau angemessene Analogie mit menschlicher Kunst denkbar und erklärlich.

Der Begriff eines Dinges als an sich Naturzwecks ist also kein constitutiver Begriff des Verstandes oder der Vernunft, kann aber doch ein 295 regulativer Begriff für die reflectirende Urtheilskraft sein, nach einer entfernten Analogie mit unserer Causalität nach Zwecken überhaupt die Nachforschung über Gegenstände dieser Art zu leiten und über ihren obersten Grund nachzudenken; das letztere zwar nicht zum Behuf der Kenntniss der Natur oder jenes Urgrundes derselben, sondern vielmehr eben desselben praktischen Vernunftvermögens in uns, mit welchem wir die Ursache jener Zweckmässigkeit in Analogie betrachteten.

* Man kann umgekehrt einer gewissen Verbindung, die aber auch mehr in der Idee als in der Wirklichkeit angetroffen wird, durch eine Analogie mit den genannten unmittelbaren Naturzwecken Licht geben. So hat man sich bei einer neuerlich unternommenen gänzlichen Umbildung eines grossen Volks zu einem Staat des Worts Organisation häufig für Einrichtung der Magistraturen u. s. w., und selbst des ganzen Staatskörpers sehr schicklich bedient. Denn jedes Glied soll freilich in einem solchen Ganzen nicht bloss Mittel, sondern zugleich auch Zweck und, indem es zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkt, durch die Idee des Ganzen wiederum seiner Stelle und Function nach bestimmt sein.

Organisirte Wesen sind also die einzigen in der Natur, welche, wenn man sie auch für sich und ohne ein Verhältniss auf andere Dinge betrachtet, doch nur als Zwecke derselben möglich gedacht werden müssen, und die also zuerst dem Begriffe eines Zwecks, der nicht ein praktischer, sondern Zweck der Natur ist, objective Realität, und dadurch für die Naturwissenschaft den Grund zu einer Teleologie, d. i. einer Beurtheilungsart ihrer Objecte nach einem besonderen Princip verschaffen, dergleichen man in sie einzuführen (weil man die Möglichkeit einer solchen Art Causalität gar nicht *a priori* einsehen kann) sonst schlechterdings nicht berechtigt sein würde.

## §. 66.

## Vom Princip der Beurtheilung der inneren Zweckmässigkeit in organisirten Wesen.

Dieses Princip, zugleich die Definition derselben, heisst: ein organisirtes Product der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Nichts in ihm ist umsonst, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanismus zuzuschreiben. 296

Dieses Princip ist zwar seiner Veranlassung nach von Erfahrung abzuleiten, nämlich derjenigen, welche methodisch angestellt wird und Beobachtung heisst; der Allgemeinheit und Nothwendigkeit wegen aber, die es von einer solchen Zweckmässigkeit aussagt, kann es nicht bloss auf Erfahrungsgründen beruhen, sondern muss irgend ein Princip *a priori*, wenn es gleich bloss regulativ wäre, und jene Zwecke allein in der Idee des Beurtheilenden und nirgend in einer wirkenden Ursache lägen, zum Grunde haben. Man kann daher obgenanntes Princip eine Maxime der Beurtheilung der inneren Zweckmässigkeit organisirter Wesen nennen.

Dass die Zergliederer der Gewächse und Thiere, um ihre Structur zu erforschen und die Gründe einsehen zu können, warum und zu welchem Ende solche Theile, warum eine solche Lage und Verbindung der Theile und gerade diese innere Form ihnen gegeben worden, jene Maxime, dass nichts in einem solchen Geschöpf umsonst sei, als unumgänglich nothwendig annehmen und sie ebenso als den Grundsatz der allgemeinen Naturlehre, dass nichts von ungefähr geschehe, geltend

machen, ist bekannt. In der That können sie sich auch von diesem teleologischen Grundsatze ebenso wenig lossagen, als von dem allgemeinen 297 physischen, weil so wie bei Verlassung des letzteren gar keine Erfahrung überhaupt, so bei der des ersteren Grundsatzes kein Leitfaden für die Beobachtung einer Art von Naturdingen, die wir einmal teleologisch unter dem Begriffe der Naturzwecke gedacht haben, übrig bleiben würde.

Denn dieser Begriff führt die Vernunft in eine ganz andere Ordnung der Dinge als die eines blossen Mechanismus der Natur, der uns hier nicht mehr genug thun will. Eine Idee soll der Möglichkeit des Naturproducts zum Grunde liegen. Weil diese aber eine absolute Einheit der Vorstellung ist, statt dass die Materie eine Vielheit der Dinge ist, die für sich keine bestimmte Einheit der Zusammensetzung an die Hand geben kann, so muss, wenn jene Einheit der Idee sogar als Bestimmungsgrund *a priori* eines Naturgesetzes der Causalität einer solchen Form des Zusammengesetzten dienen soll, der Zweck der Natur auf alles, was in ihrem Producte liegt, erstreckt werden. Denn wenn wir einmal dergleichen Wirkung im Ganzen auf einen übersinnlichen Bestimmungsgrund über den blinden Mechanismus der Natur hinaus beziehen, müssen wir sie auch ganz nach diesem Princip beurtheilen; und es ist kein Grund da, die Form eines solchen Dinges noch zum Theil vom letzteren als abhängig anzunehmen, da alsdann bei der Vermischung ungleichartiger Principien gar keine sichere Regel der Beurtheilung übrig bleiben würde.

298 Es mag immer sein, dass z. B. in einem thierischen Körper manche Theile als Concretionen nach bloss mechanischen Gesetzen begriffen werden könnten (als Häute, Knochen, Haare). Doch muss die Ursache, welche die dazu schickliche Materie herbeischafft, diese so modificirt, formt[1] und an ihren gehörigen Stellen absetzt, immer teleologisch beurtheilt werden, so dass alles in ihm als organisirt betrachtet werden muss, und alles auch in gewisser Beziehung auf das Ding selbst wiederum Organ ist.

---

[1] Das Wort „formt" ist ein Zusatz der zweiten Auflage.

## §. 67.

## Vom Princip der teleologischen Beurtheilung der Natur überhaupt als System der Zwecke.

Wir haben oben von der äusseren Zweckmässigkeit der Naturdinge gesagt, dass sie keine hinreichende Berechtigung gebe, sie zugleich als Zwecke der Natur zu Erklärungsgründen ihres Daseins, und die zufällig zweckmässigen Wirkungen derselben in der Idee zu Gründen ihres Daseins nach dem Princip der Endursachen zu brauchen. So kann man die Flüsse, weil sie die Gemeinschaft im Inneren der Länder unter Völkern befördern, die Gebirge, weil sie zu diesen die Quellen und zur Erhaltung derselben den Schneevorrath für regenlose Zeiten enthalten, imgleichen den Abhang der Länder, der diese Gewässer abführt und das Land trocken werden lässt, darum nicht sofort für Naturzwecke halten; weil, obzwar diese Gestalt der Oberfläche der Erde zur Ent- 299 stehung und Erhaltung des Gewächs- und Thierreichs sehr nöthig war, sie doch nichts an sich hat, zu dessen Möglichkeit man sich genöthigt sähe eine Causalität nach Zwecken anzunehmen. Eben das gilt von Gewächsen, die der Mensch zu seiner Nothdurft oder Ergötzlichkeit nutzt, von Thieren, dem Kameele, dem Rinde, dem Pferde, Hunde u. s. w., die er theils zu seiner Nahrung, theils seinem Dienste so vielfältig gebrauchen und grossentheils gar nicht entbehren kann. Von Dingen, deren keines für sich als Zweck anzusehen man Ursache hat, kann das äussere Verhältniss nur hypothetisch für zweckmässig beurtheilt werden.

Ein Ding seiner inneren Form halber als Naturzweck beurtheilen ist ganz etwas anderes, als die Existenz dieses Dinges für Zweck der Natur halten. Zu der letzteren Behauptung bedürfen wir nicht bloss den Begriff von einem möglichen Zweck, sondern die Erkenntniss des Endzwecks (*scopus*) der Natur, welches eine Beziehung derselben auf etwas Uebersinnliches bedarf, die alle unsere teleologische Naturerkenntniss weit übersteigt; denn der Zweck der Existenz der Natur selbst muss über die Natur hinaus gesucht werden. Die innere Form eines blossen Grashalms kann seinen bloss nach der Regel der Zwecke möglichen Ursprung für unser menschliches Beurtheilungsvermögen hinreichend be-

300 weisen. Geht man aber davon ab und sieht nur auf den Gebrauch, den andere Naturwesen davon machen, verlässt also die Betrachtung der inneren Organisation und sieht nur auf äussere zweckmässige Beziehungen, wie das Gras dem Vieh, wie dieses dem Menschen als Mittel zu seiner Existenz nöthig sei, und man sieht nicht, warum es denn nöthig sei, dass Menschen existiren (welches, wenn man etwa die Neuholländer oder Feuerländer in Gedanken hat, so leicht nicht zu beantworten sein möchte), so gelangt man zu keinem kategorischen Zwecke, sondern alle diese zweckmässige Beziehung beruht auf einer immer weiter hinauszusetzenden Bedingung, die als unbedingt (das Dasein eines Dinges als Endzweck) ganz ausserhalb der physisch teleologischen Weltbetrachtung liegt. Alsdann aber ist ein solches Ding auch nicht Naturzweck; denn es ist (oder seine ganze Gattung) nicht als Naturproduct anzusehen.

Es ist also nur die Materie, sofern sie organisirt ist, welche den Begriff von sich als einem Naturzwecke nothwendig bei sich führt, weil diese ihre specifische Form zugleich Product der Natur ist. Aber dieser Begriff führt nun nothwendig auf die Idee der gesammten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke, welcher Idee nun aller Mechanismus der Natur nach Principien der Vernunft (wenigstens um daran die Naturerscheinung zu versuchen) untergeordnet werden muss. Das Princip der Vernunft ist ihr als nur subjectiv, d. i. als Maxime zuständig:
301 alles in der Welt ist irgend wozu gut, nichts ist in ihr umsonst; und man ist durch das Beispiel, das die Natur an ihren organischen Producten giebt, berechtigt, ja berufen, von ihr und ihren Gesetzen nichts als was im Ganzen zweckmässig ist zu erwarten.

Es versteht sich, dass dieses nicht ein Princip für die bestimmende, sondern nur für die reflectirende Urtheilskraft sei, dass es regulativ und nicht constitutiv sei, und wir dadurch nur einen Leitfaden bekommen, die Naturdinge in Beziehung auf einen Bestimmungsgrund, der schon gegeben ist, nach einer neuen gesetzlichen Ordnung zu betrachten und die Naturkunde nach einem anderen Princip, nämlich dem der Endursachen, doch unbeschadet dem des Mechanismus ihrer Causalität zu erweitern. Uebrigens wird dadurch keineswegs ausgemacht, ob irgend etwas, das wir nach diesem Princip beurtheilen, absichtlich Zweck der Natur sei, ob die Gräser für das Rind oder Schaf, und ob dieses und die übrigen Naturdinge für den Menschen da sind. Es ist gut, selbst die uns unan-

genehmen und in besonderen Beziehungen zweckwidrigen Dinge auch von dieser Seite zu betrachten. So könnte man z. B. sagen, das Ungeziefer, welches die Menschen in ihren Kleidern, Haaren oder Bettstellen plagt, sei nach einer weisen Naturanstalt ein Antrieb zur Reinlichkeit, die für sich schon ein wichtiges Mittel der Erhaltung der Gesundheit ist. Oder die Mosquitomücken und andere stechende Insecten, welche die Wüsten von Amerika den Wilden so beschwerlich machen, seien so viel 302 Stacheln der Thätigkeit für diese angehenden Menschen, um die Moräste abzuleiten und die dichten, den Luftzug abhaltenden Wälder licht zu machen und dadurch, imgleichen durch den Anbau des Bodens, ihren Aufenthalt zugleich gesunder zu machen. Selbst was dem Menschen in seiner inneren Organisation widernatürlich zu sein scheint, wenn es auf diese Weise behandelt wird, giebt eine unterhaltende, bisweilen auch belehrende Aussicht in eine teleologische Ordnung der Dinge, auf die uns ohne ein solches Princip die bloss physische Betrachtung allein nicht führen würde. So wie einige den Bandwurm dem Menschen oder Thiere, dem er beiwohnt, gleichsam zum Ersatz eines gewissen Mangels seiner Lebensorgane beigegeben zu sein urtheilen, so würde ich fragen, ob nicht die Träume (ohne die niemals der Schlaf ist, ob man sich gleich nur selten derselben erinnert) eine zweckmässige Anordnung der Natur sein mögen, indem sie nämlich bei dem Abspannen aller körperlichen bewegenden Kräfte dazu dienen, vermittelst der Einbildungskraft und der grossen Geschäftigkeit derselben (die in diesem Zustande mehrentheils bis zum Affecte steigt) die Lebensorgane innigst zu bewegen, so wie sie auch bei überfülltem Magen, wo diese Bewegung um desto nöthiger ist, im Nachtschlafe gemeiniglich mit desto mehr Lebhaftigkeit spielt; dass folglich ohne diese innerlich bewegende Kraft und ermüdende Unruhe, 303 worüber wir die Träume anklagen (die doch in der That vielleicht Heilmittel sind), der Schlaf selbst im gesunden Zustande wol gar ein völliges Erlöschen des Lebens sein würde.

Auch Schönheit der Natur, d. i. ihre Zusammenstimmung mit dem freien Spiele unserer Erkenntnissvermögen in der Auffassung und Beurtheilung ihrer Erscheinung kann auf die Art als objective Zweckmässigkeit der Natur in ihrem Ganzen als System, worin der Mensch ein Glied ist, betrachtet werden, wenn einmal die teleologische Beurtheilung derselben durch die Naturzwecke, welche uns die organisirten Wesen an

die Hand geben, zu der Idee eines grossen Systems der Zwecke der Natur uns berechtigt hat. Wir können sie als eine Gunst,* die die Natur für uns gehabt hat, betrachten, dass sie über das Nützliche noch Schönheit und Reize so reichlich austheilte, und sie deshalb lieben, so wie 304 ihrer Unermesslichkeit wegen mit Achtung betrachten und uns selbst in dieser Betrachtung veredelt fühlen, gerade als ob die Natur ganz eigentlich in dieser Absicht ihre herrliche Bühne aufgeschlagen und ausgeschmückt habe.

Wir wollen in diesem Paragraphen nichts anderes sagen als dass, wenn wir einmal an der Natur ein Vermögen entdeckt haben, Producte hervorzubringen, die nur nach dem Begriffe der Endursachen von uns gedacht werden können, wir weiter gehen und auch die, welche (oder ihr, obgleich zweckmässiges Verhältniss) es eben nicht nothwendig machen, über den Mechanismus der blind wirkenden Ursachen hinaus ein anderes Princip für ihre Möglichkeit aufzusuchen, dennoch als zu einem System der Zwecke gehörig beurtheilen dürfen; weil uns die erstere Idee schon, was ihren Grund betrifft, über die Sinnenwelt hinausführt, da denn die Einheit des übersinnlichen Princips nicht bloss für gewisse Species der Naturwesen, sondern für das Naturganze als System auf dieselbe Art als giltig betrachtet werden muss.

## §. 68.

## Von dem Princip der Teleologie als innerem Princip der Naturwissenschaft.

Die Principien einer Wissenschaft sind derselben entweder innerlich, und werden einheimisch genannt (*principia domestica*), oder sie sind auf Begriffe, die nur ausser ihr Platz finden können, gegründet, und sind 305 auswärtige Principien (*peregrina*). Wissenschaften, welche die letzteren

---

* In dem ästhetischen Theile wurde gesagt, wir sähen die schöne Natur mit Gunst an, indem wir an ihrer Form ein ganz freies (uninteressirtes) Wolgefallen haben. Denn in diesem blossen Geschmacksurtheile wird gar nicht darauf Rücksicht genommen, zu welchem Zwecke diese Naturschönheiten existiren, ob um uns eine Lust zu erwecken, oder ohne alle Beziehung auf uns als Zwecke. In einem

enthalten, legen ihren Lehren Lehnsätze (*lemmata*) zum Grunde, d. i. sie borgen irgend einen Begriff und mit ihm einen Grund der Anordnung von einer anderen Wissenschaft.

Eine jede Wissenschaft ist für sich ein System; und es ist nicht genug in ihr nach Principien zu bauen und also technisch zu verfahren, sondern man muss mit ihr als einem für sich bestehenden Gebäude auch architektonisch zu Werke gehen, und sie nicht wie einen Anbau und als einen Theil eines anderen Gebäudes, sondern als ein Ganzes für sich behandeln, ob man gleich nachher einen Uebergang aus diesem in jenes oder wechselseitig errichten kann.

Wenn man also für die Naturwissenschaft und in ihren Context den Begriff von Gott hineinbringt, um sich die Zweckmässigkeit in der Natur erklärlich zu machen, und hernach diese Zweckmässigkeit wiederum braucht, um zu beweisen, dass ein Gott sei, so ist in keiner von beiden Wissenschaften innerer Bestand, und eine täuschende Diallele bringt jede in Unsicherheit dadurch, dass sie ihre Grenzen in einander laufen lassen.

Der Ausdruck eines Zwecks der Natur beugt dieser Verwirrung schon genugsam vor, um Naturwissenschaft und die Veranlassung, die sie zur teleologischen Beurtheilung ihrer Gegenstände giebt, nicht mit der Gottesbetrachtung, und also einer theologischen Ableitung zu vermengen; und man muss es nicht als unbedeutend ansehen, ob man jenen 306 Ausdruck mit dem eines göttlichen Zwecks in der Anordnung der Natur verwechsle, oder wol gar den letzteren für schicklicher und einer frommen Seele angemessener ausgebe, weil es doch am Ende dahin kommen müsse, jene zweckmässigen Formen in der Natur von einem weisen Welturheber abzuleiten, sondern sich sorgfältig und bescheiden auf den Ausdruck, der gerade nur[1] so viel sagt als wir wissen, nämlich eines Zwecks der Natur einschränken. Denn ehe wir noch nach der Ursache der Natur selbst fragen, finden wir in der Natur und dem Laufe ihrer Erzeugung dergleichen Producte, die nach bekannten Erfahrungsgesetzen in ihr er-

teleologischen Urtheile aber geben wir auch auf diese Beziehung Acht, und da können wir es als Gunst der Natur ansehen, dass sie uns durch Aufstellung so vieler schönen Gestalten zur Cultur hat beförderlich sein wollen.

[1] Das Wort „nur" ist ein Zusatz der zweiten Auflage.

zeugt werden, nach welchen die Naturwissenschaft ihre Gegenstände beurtheilen, mithin auch deren Causalität nach der Regel der Zwecke in ihr selbst suchen muss. Daher muss sie ihre Grenze nicht überspringen, um das, dessen Begriffe gar keine Erfahrung angemessen sein kann, und woran man sich allererst nach Vollendung der Naturwissenschaft zu wagen befugt ist, in sie selbst als einheitliches Princip hinein zu ziehen.

Naturbeschaffenheiten, die sich *a priori* demonstriren und also ihrer Möglichkeit nach aus allgemeinen Principien ohne allen Beitritt der Erfahrung einsehen lassen, können, ob sie gleich eine technische Zweckmässigkeit bei sich führen, dennoch, weil sie schlechterdings nothwendig sind, gar nicht zur Teleologie der Natur als einer in die Physik gehöri- 307 gen Methode die Fragen derselben aufzulösen gezählt werden. Arithmetische, geometrische Analogien, imgleichen allgemeine mechanische Gesetze, so sehr uns auch die Vereinigung verschiedener dem Anschein nach von einander ganz unabhängiger Regeln in einem Princip an ihnen befremdend und bewundernswürdig vorkommen mag, enthalten deswegen keinen Anspruch darauf, teleologische Erklärungsgründe in der Physik zu sein; und wenn sie gleich in der allgemeinen Theorie der Zweckmässigkeit der Dinge der Natur überhaupt mit in Betrachtung gezogen zu werden verdienen, so würde diese doch anderwärts hin, nämlich in die Metaphysik gehören, und kein inneres Princip der Naturwissenschaft ausmachen; wie es wol mit den empirischen Gesetzen der Naturzwecke an organisirten Wesen nicht allein erlaubt, sondern auch unvermeidlich ist, die teleologische *Beurtheilungsart* zum Princip der Naturlehre in Ansehung einer eigenen Klasse ihrer Gegenstände zu gebrauchen.

Damit nun Physik sich genau in ihren Grenzen halte, so abstrahirt sie von der Frage, ob die Naturzwecke es *absichtlich* oder *unabsichtlich* sind, gänzlich; denn das würde Einmengung in ein fremdes Geschäft (nämlich das der Metaphysik) sein. Genug, es sind nach Naturgesetzen, die wir uns nur unter der Idee der Zwecke als Princip denken können, einzig und allein *erklärbare* und bloss auf diese Weise ihrer 308 inneren Form nach sogar auch nur innerlich *erkennbare* Gegenstände. Um sich also auch nicht der mindesten Anmassung, als wollte man etwas, was gar nicht in die Physik gehört, nämlich eine übernatürliche Ursache unter unsere Erkenntnissgründe mischen, verdächtig zu machen, spricht man in der Teleologie zwar von der Natur, als ob die Zweckmässigkeit

in ihr absichtlich sei, aber doch zugleich so, dass man der Natur, d. i. der Materie diese Absicht beilegt; wodurch man (weil hierüber kein Missverstand stattfinden kann, indem von selbst schon keiner einem leblosen Stoffe Absicht in eigentlicher Bedeutung des Worts beilegen wird) anzeigen will, dass dieses Wort hier nur ein Princip der reflectirenden, nicht der bestimmenden Urtheilskraft bedeute, und also keinen besonderen Grund der Causalität einführen solle, sondern auch nur zum Gebrauche der Vernunft eine andere Art der Nachforschung, als die nach mechanischen Gesetzen ist, hinzufüge, um die Unzulänglichkeit der letzteren selbst zur empirischen Aufsuchung aller besonderen Gesetze der Natur zu ergänzen. Daher spricht man in der Teleologie, sofern sie zur Physik gezogen wird, ganz recht von der Weisheit, der Sparsamkeit, der Vorsorge, der Wolthätigkeit der Natur, ohne dadurch aus ihr ein verständiges Wesen zu machen (weil das ungereimt wäre), aber auch ohne sich zu erkühnen, ein anderes verständiges Wesen über sie als Werkmeister setzen zu wollen, weil dieses vermessen* sein würde; sondern es 309 soll dadurch nur eine Art der Causalität der Natur nach einer Analogie mit der unsrigen im technischen Gebrauche der Vernunft bezeichnet werden, um die Regel, wonach gewissen Producten der Natur nachgeforscht werden muss, vor Augen zu haben.

Warum aber macht doch die Teleologie gewöhnlich keinen eigenen Theil der theoretischen Naturwissenschaft aus, sondern wird zur Theologie als Propädeutik oder Uebergang gezogen? Dieses geschieht, um das Studium der Natur nach ihrem Mechanismus an demjenigen fest zu halten, was wir unserer Beobachtung oder den Experimenten so unterwerfen können, dass wir es gleich der Natur, wenigstens der Aehnlichkeit der Gesetze nach selbst hervorbringen könnten; denn nur so viel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zu Stande bringen kann. Organisation aber als innerer Zweck der Natur

* Das deutsche Wort vermessen ist ein gutes, bedeutungsvolles Wort. Ein Urtheil, bei welchem man das Längenmass seiner Kräfte (des Verstandes) zu überschlagen vergisst, kann bisweilen sehr demüthig klingen, und macht doch grosse Ansprüche, und ist doch sehr vermessen. Von der Art sind die meisten, wodurch man die göttliche Weisheit zu erheben vorgiebt, indem man ihr in den Werken der Schöpfung und der Erhaltung Absichten unterlegt, die eigentlich der eigenen Weisheit des Vernünftlers Ehre machen sollen.

310 übersteigt unendlich alles Vermögen einer ähnlichen Darstellung durch Kunst; und was äussere, für zweckmässig gehaltene Natureinrichtungen betrifft (z. B. Winde, Regen u. dgl.), so betrachtet die Physik wol den Mechanismus derselben, aber ihre Beziehung auf Zwecke, sofern diese eine zur Ursache nothwendig gehörige Bedingung sein soll, kann sie gar nicht darstellen, weil diese Nothwendigkeit der Verknüpfung gänzlich die Verbindung unserer Begriffe, und nicht die Beschaffenheit der Dinge angeht.

---

## Zweite Abtheilung.



# Dialektik der teleologischen Urtheilskraft.

---

## § 69.

### Was eine Antinomie der Urtheilskraft sei.

Die bestimmende Urtheilskraft hat für sich keine Principien, welche Begriffe von Objecten gründen. Sie ist keine Autonomie; denn sie subsumirt nur unter gegebene Gesetze oder Begriffe als Principien. Eben darum ist sie auch keiner Gefahr ihrer eigenen Antinomie und keinem Widerstreit ihrer Principien ausgesetzt. So war die transscendentale Urtheilskraft, welche die Bedingungen unter Kategorieen zu subsumiren enthielt, für sich nicht nomothetisch, sondern nannte nur die Bedingungen der sinnlichen Anschauung, unter welchen einem gegebenen Begriffe als Gesetze des Verstandes Realität (Anwendung) gegeben werden kann, worüber sie niemals mit sich selbst in Uneinigkeit (wenigstens den Principien nach) gerathen konnte.

Allein die reflectirende Urtheilskraft soll unter ein Gesetz subsumiren, welches noch nicht gegeben, und also in der That nur ein Princip der Reflexion über Gegenstände ist, für die es uns objectiv gänzlich an einem Gesetze mangelt oder an einem Begriffe vom Object, der zum Princip für vorkommende Fälle hinreichend wäre. Da nun kein Gebrauch der Erkenntnissvermögen ohne Principien verstattet werden darf, so wird die reflectirende Urtheilskraft in solchen Fällen sich selbst zum Princip dienen müssen, welches, weil es nicht objectiv ist und keinen für die Absicht hinreichenden Erkenntnissgrund des Objects unterlegen kann, als bloss subjectives Princip zum zweckmässigen Gebrauche der Erkenntnissvermögen, nämlich über eine Art Gegenstände zu reflectiren dienen soll.

312

Also hat in Beziehung auf solche Fälle die reflectirende Urtheilskraft ihre Maximen, und zwar nothwendige, zum Behuf der Erkenntniss der Naturgesetze in der Erfahrung, um vermittelst derselben zu Begriffen zu gelangen, sollten diese auch Vernunftbegriffe sein, wenn sie solcher durchaus bedarf, um die Natur nach ihren empirischen Gesetzen bloss kennen zu lernen. — Zwischen diesen nothwendigen Maximen der reflectirenden Urtheilskraft kann nun ein Widerstreit, mithin eine Antinomie stattfinden, worauf sich eine Dialektik gründet, die, wenn jede von zwei einander widerstreitenden Maximen in der Natur der Erkenntnissvermögen ihren 313 Grund hat, eine natürliche Dialektik genannt werden kann und ein unvermeidlicher Schein, den man in der Kritik entblössen und auflösen muss, damit er nicht betrüge.

## §. 70.

### Vorstellung dieser Antinomie.

Sofern die Vernunft es mit der Natur als Inbegriff der Gegenstände äusserer Sinne zu thun hat, kann sie sich auf Gesetze gründen, die der Verstand theils selbst *a priori* der Natur vorschreibt, theils durch die in der Erfahrung vorkommenden empirischen Bestimmungen ins unabsehliche erweitern kann. Zur Anwendung der ersteren Art von Gesetzen, nämlich der allgemeinen der materiellen Natur überhaupt, braucht die Urtheilskraft kein besonderes Princip der Reflexion; denn da ist sie bestimmend, weil ihr ein objectives Princip durch den Verstand gegeben ist. Aber was die besonderen Gesetze betrifft, die uns nur durch Erfahrung kund werden können, so kann unter ihnen eine so grosse Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit sein, dass die Urtheilskraft sich selbst zum Princip dienen muss, um auch nur in den Erscheinungen der Natur nach einem Gesetze zu forschen und es auszuspähen, indem sie ein solches zum Leitfaden bedarf, wenn sie eine zusammenhängende Erfahrungserkenntniss nach einer durchgängigen Gesetzmässigkeit der Natur, die Einheit derselben nach empirischen Gesetzen auch nur hoffen soll. Bei 314 dieser zufälligen Einheit der besonderen Gesetze kann es sich nun zutragen, dass die Urtheilskraft in ihrer Reflexion von zwei Maximen ausgeht, deren eine ihr der blosse Verstand *a priori* an die Hand giebt, die andere aber durch besondere Erfahrungen veranlasst wird, welche die

Vernunft ins Spiel bringen, um nach einem besonderen Princip die Beurtheilung der körperlichen Natur und ihrer Gesetze anzustellen. Da trifft es sich dann, dass diese zweierlei Maximen nicht wol neben einander bestehen zu können den Anschein haben, mithin sich eine Dialektik hervorthut, welche die Urtheilskraft in dem Princip ihrer Reflexion irre macht.

Die erste Maxime derselben ist der Satz: Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muss als nach bloss mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden.

Die zweite Maxime ist der Gegensatz: Einige Producte der materiellen Natur können nicht als nach bloss mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden (ihre Beurtheilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Causalität, nämlich das der Endursachen).

Wenn man diese regulativen Grundsätze für die Nachforschung nun in constitutive, der Möglichkeit der Objecte selbst verwandelte, so würden sie so lauten:

Satz: Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloss mechanischen Gesetzen möglich.

Gegensatz: Einige Erzeugung derselben ist nach bloss mechanischen Gesetzen nicht möglich. 315

In dieser letzteren Qualität, als objective Principien für die bestimmende Urtheilskraft, würden sie einander widersprechen, mithin einer von beiden Sätzen nothwendig falsch sein; aber das wäre alsdann zwar eine Antinomie, doch nicht der Urtheilskraft, sondern ein Widerstreit in der Gesetzgebung der Vernunft. Die Vernunft kann aber weder den einen noch den anderen dieser Grundsätze beweisen, weil wir von Möglichkeit der Dinge nach bloss empirischen Gesetzen der Natur kein bestimmendes Princip *a priori* haben können.

Was dagegen die zuerst vorgetragene Maxime einer reflectirenden Urtheilskraft betrifft, so enthält sie in der That gar keinen Widerspruch. Denn wenn ich sage: ich muss alle Ereignisse in der materiellen Natur, mithin auch alle Formen als Producte derselben ihrer Möglichkeit nach nach bloss mechanischen Gesetzen beurtheilen, so sage ich damit nicht: sie sind danach allein (ausschliessungsweise von jeder anderen Art Causalität) möglich; sondern das will nur anzeigen: ich soll jederzeit über dieselben nach dem Princip des blossen Mechanismus der Natur reflectiren, und mithin diesem, so weit ich kann, nachforschen, weil

ohne ihn zum Grunde der Nachforschung zu legen es gar keine eigentliche Naturerkenntniss geben kann. Dieses hindert nun die zweite Ma-
316 xime bei gelegentlicher Veranlassung nicht, nämlich bei einigen Naturformen (und auf deren Veranlassung sogar der ganzen Natur) nach einem Princip zu spüren und über sie zu reflectiren, welches von der Erklärung nach dem Mechanismus der Natur ganz verschieden ist, nämlich dem Princip der Endursachen. Denn die Reflexion nach der ersten Maxime wird dadurch nicht aufgehoben, vielmehr wird es geboten, sie so weit man kann zu verfolgen; auch wird dadurch nicht gesagt, dass nach dem Mechanismus der Natur jene Formen nicht möglich wären. Nur wird behauptet, dass die menschliche Vernunft in Befolgung derselben und auf diese Art niemals von dem, was das Specifische eines Naturzwecks ausmacht, den mindesten Grund, wol aber andere Erkenntnisse von Naturgesetzen wird auffinden können, wobei es als unausgemacht dahingestellt wird, ob nicht in dem uns unbekannten inneren Grunde der Natur selbst die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in einem Princip zusammenhängen mögen; nur dass unsere Vernunft sie in einem solchen nicht zu vereinigen im Stande ist, und die Urtheilskraft also als (aus einem subjectiven Grunde) reflectirende, nicht als (einem objectiven Princip der Möglichkeit der Dinge an sich zufolge) bestimmende Urtheilskraft genöthigt ist, für gewisse Formen in der Natur ein anderes Princip als das des Naturmechanismus zum Grunde ihrer Möglichkeit zu denken.

317

## §. 71.

## Vorbereitung zur Auflösung obiger Antinomie.

Wir können die Unmöglichkeit der Erzeugung der organisirten Naturproducte durch den blossen Mechanismus der Natur keineswegs beweisen, weil wir die unendliche Mannigfaltigkeit der besonderen Naturgesetze, die für uns zufällig sind, da sie nur empirisch erkannt werden, ihrem ersten inneren Grunde nach nicht einsehen, und so das innere, durchgängig zureichende Princip der Möglichkeit einer Natur (welches im Uebersinnlichen liegt) schlechterdings nicht erreichen können. Ob also das productive Vermögen der Natur auch für dasjenige, was wir als nach der Idee von Zwecken geformt oder verbunden beurtheilen, nicht

ebenso gut als für das, wozu wir bloss ein Maschinenwesen der Natur zu bedürfen glauben, zulange, und ob in der That für Dinge als eigentliche Naturzwecke (wie wir sie nothwendig beurtheilen müssen) eine ganz andere Art von ursprünglicher Causalität, die gar nicht in der materiellen Natur oder ihrem intelligibelen Substrat enthalten sein kann, nämlich ein architektonischer Verstand zum Grunde liege: darüber kann unsere in Ansehung des Begriffs der Causalität, wenn er *a priori* specificirt werden soll, sehr enge eingeschränkte Vernunft schlechterdings keine Auskunft geben. — Aber dass respectiv auf unser Erkenntnissvermögen der blosse 318 Mechanismus der Natur für die Erzeugung organisirter Wesen auch keinen Erklärungsgrund abgeben könne, ist ebenso ungezweifelt gewiss. Für die reflectirende Urtheilskraft ist also das ein ganz richtiger Grundsatz, dass für die so offenbare Verknüpfung der Dinge nach Endursachen eine vom Mechanismus unterschiedene Causalität, nämlich einer nach Zwecken handelnden (verständigen) Weltursache gedacht werden müsse, so übereilt und unerweislich er auch für die bestimmende sein würde. In dem ersteren Falle ist er blosse Maxime der Urtheilskraft, wobei der Begriff jener Causalität eine blosse Idee ist, der man keineswegs Realität zuzugestehen unternimmt, sondern sie nur zum Leitfaden der Reflexion braucht, die dabei für alle mechanischen Erklärungsgründe immer offen bleibt, und sich nicht aus der Sinnenwelt verliert; im zweiten Falle würde der Grundsatz ein objectives Princip sein, das die Vernunft vorschriebe und dem die Urtheilskraft sich bestimmend unterwerfen müsste, wobei sie aber über die Sinnenwelt hinaus sich ins überschwengliche verliert und vielleicht irre geführt wird.

Aller Anschein einer Antinomie zwischen den Maximen der eigentlich physischen (mechanischen) und der teleologischen (technischen) Erklärungsart beruht also darauf, dass man einen Grundsatz der reflectirenden Urtheilskraft mit dem der bestimmenden, und die Autonomie der ersteren (die bloss subjectiv für unseren Vernunftgebrauch in An- 319 sehung der besonderen Erfahrungsgesetze gilt) mit der Heteronomie der anderen, welche sich nach den von dem Verstande gegebenen (allgemeinen oder besonderen) Gesetzen richten muss, verwechselt.

## §. 72.

## Von den mancherlei Systemen über die Zweckmässigkeit der Natur.

Die Richtigkeit des Grundsatzes, dass über gewisse Dinge der Natur (organisirte Wesen) und ihre Möglichkeit nach dem Begriffe von Endursachen geurtheilt werden müsse, selbst auch nur, wenn man um ihre Beschaffenheit durch Beobachtung kennen zu lernen einen Leitfaden verlangt, ohne sich bis zur Untersuchung über ihren ersten Ursprung zu versteigen, hat noch niemand bezweifelt. Die Frage kann also nur sein, ob dieser Grundsatz bloss subjectiv giltig, d. i. bloss Maxime unserer Urtheilskraft, oder ein objectives Princip der Natur sei, nach welchem ihr ausser ihrem Mechanismus (nach blossen Bewegungsgesetzen) noch eine andere Art von Causalität zukomme, nämlich die der Endursachen, unter denen jene (die bewegenden Kräfte) nur als Mittelursachen ständen.

Nun könnte man diese Frage oder Aufgabe für die Speculation gänzlich unausgemacht und unaufgelöst lassen; weil wenn wir uns mit der letzteren innerhalb der Grenzen der blossen Naturerkenntniss be- 320 gnügen, wir an jenen Maximen genug haben um die Natur so weit als menschliche Kräfte reichen zu studiren und ihren verborgensten Geheimnissen nachzuspüren. Es ist also wol eine gewisse Ahnung unserer Vernunft oder ein von der Natur uns gleichsam gegebener Wink, dass wir vermittelst jenes Begriffs von Endursachen wol gar über die Natur hinauslangen und sie selbst an den höchsten Punkt in der Reihe der Ursachen knüpfen könnten, wenn wir die Nachforschung der Natur (ob wir gleich darin noch nicht weit gekommen sind) verliessen oder wenigstens einige Zeit aussetzten, und vorher, worauf jener Fremdling in der Naturwissenschaft, nämlich der Begriff der Naturzwecke führe, zu erkunden versuchten.

Hier müsste nun freilich jene unbestrittene Maxime in die ein weites Feld zu Streitigkeiten eröffnende Aufgabe übergehen, ob die Zweckverknüpfung in der Natur eine besondere Art der Causalität für dieselbe beweise, oder ob sie, an sich und nach objectiven Principien betrachtet, nicht vielmehr mit dem Mechanismus der Natur einerlei sei, oder auf einem und demselben Grunde beruhe; nur dass wir, da dieser für unsere

Nachforschung in manchen Naturproducten oft zu tief versteckt ist, es mit einem subjectiven Princip, nämlich dem der Kunst d. i. der Causalität nach Ideen versuchen, um sie der Natur der Analogie nach unterzulegen, welche Nothhilfe uns auch in vielen Fällen gelingt, in einigen zwar zu misslingen scheint, auf alle Fälle aber nicht berechtigt, eine besondere, von der Causalität nach bloss mechanischen Gesetzen der Natur 321 selbst unterschiedene Wirkungsart in die Naturwissenschaft einzuführen. Wir wollen, indem wir das Verfahren (die Causalität) der Natur wegen des Zweckähnlichen, welches wir in ihren Producten finden, Technik nennen, diese in die absichtliche (*technica intentionalis*) und in die unabsichtliche (*technica naturalis*) eintheilen. Die erste soll bedeuten, dass das productive Vermögen der Natur nach Endursachen für eine besondere Art von Causalität gehalten werden müsse; die zweite, dass sie mit dem Mechanismus der Natur im Grunde ganz einerlei sei, und das zufällige Zusammentreffen mit unseren Kunstbegriffen und ihren Regeln als bloss subjective Bedingung sie zu beurtheilen fälschlich für eine besondere Art der Naturerzeugung ausgedeutet werde.

Wenn wir jetzt von den Systemen der Naturerklärung in Ansehung der Endursachen reden, so muss man wol bemerken, dass sie insgesammt dogmatisch, d. i. über objective Principien der Möglichkeit der Dinge, es sei durch absichtlich oder lauter unabsichtlich wirkende Ursachen, unter einander streitig sind, nicht aber etwa über die subjective Maxime, über die Ursache solcher zweckmässigen Producte bloss zu urtheilen, in welchem letzteren Falle disparate Principien noch wol vereinigt werden könnten, anstatt dass im ersteren contradictorisch entgegengesetzte einander aufheben und neben sich nicht bestehen können. 322

Die Systeme in Ansehung der Technik der Natur, d. i. ihrer productiven Kraft nach der Regel der Zwecke sind zwiefach: des Idealismus oder des Realismus der Naturzwecke. Der erstere ist die Behauptung, dass alle Zweckmässigkeit der Natur unabsichtlich, der zweite, dass einige derselben (in organisirten Wesen) absichtlich sei, woraus denn auch die als Hypothese gegründete Folge gezogen werden könnte, dass die Technik der Natur, auch was alle anderen Producte derselben in Beziehung auf das Naturganze betrifft, absichtlich d. i. Zweck sei.

1) Der Idealismus der Zweckmässigkeit (ich verstehe hier immer die objective) ist nun entweder der der Casualität oder der Fatalität

der Naturbestimmung in der zweckmässigen Form ihrer Producte. Das erstere Princip betrifft die Beziehung der Materie auf den physischen Grund ihrer Form, nämlich die Bewegungsgesetze, das zweite auf ihren und der ganzen Natur hyperphysischen Grund. Das System der Casualität, welches dem EPIKUR oder DEMOKRITUS beigelegt wird, ist nach dem Buchstaben genommen so offenbar ungereimt, dass es uns nicht aufhalten darf; dagegen ist das System der Fatalität (wovon man den SPINOZA zum Urheber macht, ob es gleich allem Ansehen nach viel älter ist), 323 welches sich auf etwas Uebersinnliches beruft, wohin also unsere Einsicht nicht reicht, so leicht nicht zu widerlegen, darum, weil sein Begriff von dem Urwesen gar nicht zu verstehen ist. So viel ist aber klar, dass die Zweckverbindung in der Welt in demselben als unabsichtlich angenommen werden muss (weil sie von einem Urwesen, aber nicht von seinem Verstande, mithin keiner Absicht desselben, sondern aus der Nothwendigkeit seiner Natur und der davon abstammenden Welteinheit abgeleitet wird), mithin der Fatalismus der Zweckmässigkeit zugleich ein Idealismus derselben ist.

2) Der Realismus der Zweckmässigkeit der Natur ist auch entweder physisch oder hyperphysisch. Der erste gründet die Zwecke in der Natur auf das Analogon eines nach Absicht handelnden Vermögens, das Leben der Materie (in ihr oder auch durch ein belebendes inneres Princip, eine Weltseele), und heisst der Hylozoismus. Der zweite leitet sie von dem Urgrunde des Weltalls als einem mit Absicht hervorbringenden (ursprünglich lebenden) verständigen Wesen ab, und ist der Theismus.*

---

* Man sieht hieraus, dass in den meisten speculativen Dingen der reinen Vernunft, was die dogmatischen Behauptungen betrifft, die philosophischen Schulen gemeiniglich alle Auflösungen, die über eine gewisse Frage möglich sind, versucht haben. So hat man über die Zweckmässigkeit der Natur bald entweder die leblose Materie oder einen leblosen Gott, bald eine lebende Materie oder auch einen lebendigen Gott zu diesem Behufe versucht. Für uns bleibt nichts übrig als, wenn es Noth thun sollte, von allen diesen objectiven Behauptungen abzugehen, und unser Urtheil bloss in Beziehung auf unsere Erkenntnissvermögen kritisch zu erwägen, um ihrem Princip eine, wo nicht dogmatische, doch zum sicheren Vernunftgebrauch hinreichende Giltigkeit einer Maxime zu verschaffen.

## §. 73. 324

### Keines der obigen Systeme leistet das, was es vorgiebt.

Was wollen alle jene Systeme? Sie wollen unsere teleologischen Urtheile über die Natur erklären, und gehen damit so zu Werke, dass ein Theil die Wahrheit derselben leugnet, mithin sie für einen Idealismus der Natur (als Kunst vorgestellt) erklärt, der andere Theil sie als wahr anerkennt und die Möglichkeit einer Natur nach der Idee der Endursachen darzuthun verspricht.

1. Die für den Idealismus der Endursachen in der Natur streitenden Systeme lassen nun einerseits zwar an dem Princip derselben eine Causalität nach Bewegungsgesetzen zu (durch welche die Naturdinge zweckmässig existiren); aber sie leugnen an ihr die Intentionalität, d. i. dass sie absichtlich zu dieser ihrer zweckmässigen Hervorbringung bestimmt oder, mit anderen Worten, ein Zweck die Ursache sei. Dieses ist die Erklärungsart Epikurs, nach welcher der Unterschied einer Technik der Natur von der blossen Mechanik gänzlich abgeleugnet wird, und nicht allein für die Uebereinstimmung der erzeugten Producte mit unse- 325 ren Begriffen vom Zwecke, mithin für die Technik, sondern selbst für die Bestimmung der Ursachen dieser Erzeugung nach Bewegungsgesetzen, mithin ihre Mechanik der blinde Zufall zum Erklärungsgrunde angenommen, also nichts, auch nicht einmal der Schein in unserem teleologischen Urtheile erklärt, mithin der vorgebliche Idealismus in demselben keineswegs dargethan wird.

Andererseits will Spinoza uns aller Nachfrage nach dem Grunde der Möglichkeit der Zwecke der Natur dadurch überheben und dieser Idee alle Realität nehmen, dass er sie überhaupt nicht für Producte, sondern für einem Urwesen inhärirende Accidenzen gelten lässt, und diesem Wesen als Substrat jener Naturdinge in Ansehung derselben nicht Causalität, sondern bloss Subsistenz beilegt, und (wegen der unbedingten Nothwendigkeit desselben sammt allen Naturdingen als ihm inhärirenden Accidenzen) den Naturformen zwar die Einheit des Grundes, die zu aller Zweckmässigkeit erforderlich ist, sichert, aber zugleich die Zufälligkeit derselben, ohne die keine Zweckeinheit gedacht werden kann, ent-

reisst, und mit ihr alles **Absichtliche** so wie dem Urgrunde der Naturdinge allen Verstand wegnimmt.

Der Spinozismus leistet aber das nicht, was er will. Er will einen Erklärungsgrund der Zweckverknüpfung (die er nicht leugnet) der Dinge der Natur angeben, und nennt bloss die Einheit des Subjects, dem sie 326 alle inhäriren. Aber wenn man ihm auch diese Art zu existiren für die Weltwesen einräumt, so ist doch jene ontologische Einheit darum noch nicht sofort **Zweckeinheit**, und macht diese keineswegs begreiflich. Die letztere ist nämlich eine ganz besondere Art derselben, die aus der Verknüpfung der Dinge (Weltwesen) in einem Subjecte (dem Urwesen) gar nicht folgt, sondern durchaus die Beziehung auf eine **Ursache**, die Verstand hat, bei sich führt, und selbst wenn man alle diese Dinge in einem einfachen Subjecte vereinigte, doch niemals eine Zweckbeziehung darstellt, wofern man unter ihnen nicht erstlich innere **Wirkungen** der Substanz als einer **Ursache**, zweitens eben derselben als Ursache **durch ihren Verstand** denkt. Ohne diese formalen Bedingungen ist alle Einheit blosse Naturnothwendigkeit, und wird sie gleichwol Dingen beigelegt, die wir als ausser einander vorstellen, blinde Nothwendigkeit. Will man aber das, was die Schule die transscendentale Vollkommenheit der Dinge (in Beziehung auf ihr eigenes Wesen) nennt, nach welcher alle Dinge alles an sich haben, was erfordert wird, um so ein Ding und kein anderes zu sein, Zweckmässigkeit der Natur nennen, so ist das ein kindisches Spielwerk mit Worten statt Begriffen. Denn wenn alle Dinge als Zwecke gedacht werden müssen, also ein Ding sein und Zweck sein einerlei ist, so giebt es im Grunde nichts, was besonders als Zweck vorgestellt zu werden verdiente.

327 Man sieht hieraus wol, dass SPINOZA dadurch, dass er unsere Begriffe von dem Zweckmässigen in der Natur auf das Bewusstsein unserer selbst in einem allbefassenden (doch zugleich einfachen) Wesen zurückführte, und jene Form bloss in der Einheit des letzteren suchte, nicht den Realismus, sondern bloss den Idealismus der Zweckmässigkeit derselben zu behaupten die Absicht haben musste, diese aber selbst doch nicht bewerkstelligen konnte, weil die blosse Vorstellung der Einheit des Substrats auch nicht einmal die Idee von einer auch nur unabsichtlichen Zweckmässigkeit bewirken kann.

2. Die, welche den Realismus der Naturzwecke nicht bloss behaup-

ten, sondern ihn auch zu erklären vermeinen, glauben eine besondere Art der Causalität, nämlich absichtlich wirkender Ursachen wenigstens ihrer Möglichkeit nach einsehen zu können; sonst könnten sie es nicht unternehmen jene erklären zu wollen. Denn zur Befugniss selbst der gewagtesten Hypothese muss wenigstens die Möglichkeit dessen, was man als Grund annimmt, gewiss sein, und man muss dem Begriffe desselben seine objective Realität sichern können.

Aber die Möglichkeit einer lebenden Materie (deren Begriff einen Widerspruch enthält, weil Leblosigkeit, *inertia*, den wesentlichen Charakter derselben ausmacht) lässt sich nicht einmal denken; die einer belebten Materie und der gesammten Natur als eines Thiers kann nur sofern (zum Behuf einer Hypothese der Zweckmässigkeit im grossen der 323 Natur) dürftiger Weise gebraucht werden, als sie uns an der Organisation derselben im kleinen in der Erfahrung offenbart wird, keineswegs aber *a priori* ihrer Möglichkeit nach eingesehen werden. Es muss also ein Cirkel im Erklären begangen werden, wenn man die Zweckmässigkeit der Natur an organisirten Wesen aus dem Leben der Materie ableiten will, und dieses Leben wiederum nicht anders als in organisirten Wesen kennt, also ohne dergleichen Erfahrung sich keinen Begriff von der Möglichkeit derselben machen kann. Der Hylozoismus leistet also das nicht, was er verspricht.

Der Theismus kann endlich die Möglichkeit der Naturzwecke als einen Schlüssel zur Teleologie ebenso wenig dogmatisch begründen, ob er zwar vor allen Erklärungsgründen derselben darin den Vorzug hat, dass er durch einen Verstand, den er dem Urwesen beilegt, die Zweckmässigkeit der Natur dem Idealismus am besten entreisst und eine absichtliche Causalität für die Erzeugung derselben einführt.

Denn da müsste allererst für die bestimmende Urtheilskraft hinreichend die Unmöglichkeit der Zweckeinheit in der Materie durch den blossen Mechanismus derselben bewiesen werden, um berechtigt zu sein, den Grund derselben über die Natur hinaus auf bestimmte Weise zu setzen. Wir können aber nichts weiter herausbringen, als dass nach der Beschaffenheit und den Schranken unserer Erkenntnissvermögen (indem wir den ersten inneren Grund selbst dieses Mechanismus nicht einsehen) 329 wir auf keinerlei Weise in der Materie ein Princip bestimmter Zweckbeziehungen suchen müssen, sondern für uns keine andere Beurtheilungs-

art der Erzeugung ihrer Producte als Naturzwecke übrig bleibe, als die durch einen obersten Verstand als Weltursache. Das ist aber nur ein Grund für die reflectirende, nicht für die bestimmende Urtheilskraft, und kann schlechterdings zu keiner objectiven Behauptung berechtigen.

## §. 74.

## Die Ursache der Unmöglichkeit, den Begriff einer Technik der Natur dogmatisch zu behandeln, ist die Unerklärlichkeit eines Naturzwecks.

Wir verfahren mit einem Begriffe (wenn er gleich empirisch bedingt sein sollte) dogmatisch, wenn wir ihn als unter einem anderen Begriffe des Objects, der ein Princip der Vernunft ausmacht, enthalten betrachten und ihn diesem gemäss bestimmen. Wir verfahren aber mit ihm bloss kritisch, wenn wir ihn nur in Beziehung auf unser Erkenntnissvermögen, mithin auf die subjectiven Bedingungen ihn zu denken betrachten, ohne es zu unternehmen über sein Object etwas zu entscheiden. Das dogmatische Verfahren mit einem Begriffe ist also dasjenige, welches für die bestimmende, das kritische das, welches bloss für die reflectirende Urtheilskraft gesetzmässig ist.

330 Nun ist der Begriff von einem Dinge als Naturzwecke ein Begriff, der die Natur unter eine Causalität, die nur durch Vernunft denkbar ist, subsumirt, um nach diesem Princip über das, was vom Objecte in der Erfahrung gegeben ist, zu urtheilen. Um ihn aber dogmatisch für die bestimmende Urtheilskraft zu gebrauchen, müssten wir der objectiven Realität dieses Begriffs zuvor versichert sein, weil wir sonst kein Naturding unter ihn subsumiren könnten. Der Begriff eines Dinges als Naturzwecks ist aber zwar ein empirisch bedingter, d. i. nur unter gewissen in der Erfahrung gegebenen Bedingungen möglicher, aber doch von derselben nicht zu abstrahirender, sondern nur nach einem Vernunftprincip in der Beurtheilung des Gegenstandes möglicher Begriff. Er kann also als ein solches Princip seiner objectiven Realität nach (d. i. dass ihm gemäss ein Object möglich sei) gar nicht eingesehen und dogmatisch begründet werden; und wir wissen nicht, ob er bloss ein vernünftelnder und objectiv leerer (*conceptus ratiocinans*) oder ein Vernunftbegriff, ein Erkenntniss gründender, von der Vernunft bestätigter (*conceptus ratio-*

*cinatus*) sei. Also kann er nicht dogmatisch für die bestimmende Urtheilskraft behandelt werden; d. i. es kann nicht allein nicht ausgemacht werden, ob Dinge der Natur, als Naturzwecke betrachtet, für ihre Erzeugung eine Causalität von ganz besonderer Art (die nach Absichten) erfordern oder nicht, sondern es kann auch nicht einmal danach gefragt werden, 331 weil der Begriff eines Naturzwecks seiner objectiven Realität nach durch die Vernunft gar nicht erweislich ist (d. i. er ist nicht für die bestimmende Urtheilskraft constitutiv, sondern für die reflectirende bloss regulativ).

Dass er es aber nicht sei, ist daraus klar, weil er als Begriff von einem Naturproduct Naturnothwendigkeit und doch zugleich eine Zufälligkeit der Form des Objects (in Beziehung auf blosse Gesetze der Natur) an eben demselben Dinge als Zweck in sich fasst, folglich, wenn hierin kein Widerspruch sein soll, einen Grund für die Möglichkeit des Dinges in der Natur, und doch auch einen Grund der Möglichkeit dieser Natur selbst und ihrer Beziehung auf etwas, das nicht empirisch erkennbare Natur (übersinnlich), mithin für uns gar nicht erkennbar ist, enthalten muss, um nach einer anderen Art Causalität als der des Naturmechanismus beurtheilt zu werden, wenn man seine Möglichkeit ausmachen will. Da also der Begriff eines Dinges als Naturzwecks für die bestimmende Urtheilskraft überschwenglich ist, wenn man das Object durch die Vernunft betrachtet (ob er zwar für die reflectirende Urtheilskraft in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung immanent sein mag), mithin ihm für bestimmende Urtheile die objective Realität nicht verschafft werden kann, so ist hieraus begreiflich, wie alle Systeme, die man für die dogmatische Behandlung des Begriffs der Naturzwecke und 332 der Natur als eines durch Endursachen zusammenhängenden Ganzen nur immer entwerfen mag, weder objectiv bejahend noch objectiv verneinend irgend etwas entscheiden können; weil wenn Dinge unter einen Begriff, der bloss problematisch ist, subsumirt werden, die synthetischen Prädicate desselben (z. B. hier, ob der Zweck der Natur, den wir uns zu der Erzeugung der Dinge denken, absichtlich oder unabsichtlich sei) eben solche (problematische) Urtheile, sie mögen nun bejahend oder verneinend sein, vom Object abgeben müssen, indem man nicht weiss, ob man über etwas oder nichts urtheilt. Der Begriff einer Causalität durch Zwecke (der Kunst) hat allerdings objective Realität, der einer Causalität nach dem Mechanismus der Natur ebenso wol. Aber der Begriff einer Cau-

die Zwecke in der Natur, die nach keinem anderen Princip als dem einer absichtlichen Causalität einer höchsten Ursache gedacht werden können.

Wollten wir den obersten Satz dogmatisch, aus teleologischen Gründen darthun, so würden wir von Schwierigkeiten befangen werden, aus denen wir uns nicht herauswickeln könnten. Denn da würde diesen Schlüssen der Satz zum Grunde gelegt werden müssen: die organisirten Wesen in der Welt sind nicht anders als durch eine absichtlich wirkende Ursache möglich. Dass aber, weil wir diese Dinge nur unter der Idee der Zwecke in ihrer Causalverbindung verfolgen, und diese nach ihrer Gesetzmässigkeit erkennen können, wir auch berechtigt wären, eben dieses auch für jedes denkende und erkennende Wesen als nothwendige, mithin dem Objecte und nicht bloss unserem Subjecte anhängende Bedingung vorauszusetzen, das müssten wir hierbei unvermeidlich behaupten wollen. Aber mit einer solchen Behauptung kommen wir nicht durch. Denn da wir die Zwecke in der Natur als absichtliche eigentlich nicht beobachten, sondern nur in der Reflexion über ihre Producte diesen Begriff als einen Leitfaden der Urtheilskraft hinzu denken, so sind sie uns nicht durch das Object gegeben. *A priori* ist es sogar für uns unmöglich, einen solchen Begriff seiner objectiven Realität nach als anneh-337 mungsfähig zu rechtfertigen. Es bleibt also schlechterdings ein nur auf subjectiven Bedingungen, nämlich der unseren Erkenntnissvermögen angemessen reflectirenden Urtheilskraft beruhender Satz, der, wenn man ihn als objectiv dogmatisch geltend ausdrückte, heissen würde: es ist ein Gott, nun aber für uns Menschen nur die eingeschränkte Formel erlaubt: wir können uns die Zweckmässigkeit, die selbst unserer Erkenntniss der inneren Möglichkeit vieler Naturdinge zum Grunde gelegt werden muss, gar nicht anders denken und begreiflich machen, als indem wir sie und überhaupt die Welt uns als ein Product einer verständigen Ursache (eines Gottes)[1] vorstellen.

Wenn nun dieser auf eine unumgänglich nothwendige Maxime unserer Urtheilskraft gegründete Satz allem sowol speculativen als praktischen Gebrauche unserer Vernunft in jeder menschlichen Absicht vollkommen genugthuend ist, so möchte ich wol wissen, was uns dann darunter abgehe, dass wir ihn nicht auch für höhere Wesen giltig, näm-

[1] Die Worte „(eines Gottes)“ sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

lich aus reinen objectiven Gründen (die leider unser Vermögen übersteigen) beweisen können. Es ist nämlich ganz gewiss, dass wir die organisirten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloss mechanischen Principien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können; und zwar so gewiss, dass man dreist sagen kann, es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen 338 oder zu hoffen, dass noch etwa dereinst ein NEWTON aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde; sondern man muss diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen. Dass dann aber auch in der Natur, wenn wir bis zum Princip derselben in der Specification ihrer allgemeinen uns bekannten Gesetze durchdringen könnten, ein hinreichender Grund der Möglichkeit organisirter Wesen, ohne ihrer Erzeugung eine Absicht unterzulegen, (also im blossen Mechanismus derselben) gar nicht verborgen liegen könne, das wäre wiederum von uns zu vermessen geurtheilt; denn woher wollen wir das wissen? Wahrscheinlichkeiten fallen hier gar weg, wo es auf Urtheile der reinen Vernunft ankommt. — Also können wir über den Satz, ob ein nach Absichten handelndes Wesen als Weltursache (mithin als Urheber) dem, was wir mit Recht Naturzwecke nennen, zum Grunde liege, objectiv gar nicht, weder bejahend noch verneinend urtheilen; nur so viel ist sicher, dass, wenn wir doch wenigstens nach dem, was uns einzusehen durch unsere eigene Natur vergönnt ist (nach den Bedingungen und Schranken unserer Vernunft) urtheilen sollen, wir schlechterdings nichts anderes als ein verständiges Wesen der Möglichkeit jener Naturzwecke zum Grunde legen können, welches der Maxime unserer reflectirenden Urtheilskraft, folglich einem subjectiven, aber dem menschlichen Geschlecht unnachlässlich anhängenden Grunde allein gemäss ist. 339

## §. 76.

### Anmerkung.

Diese Betrachtung, welche es gar sehr verdient in der Transscendentalphilosophie umständlich ausgeführt zu werden, mag hier nur episodisch zur Erläuterung (nicht zum Beweise des hier Vorgetragenen) eintreten.

Die Vernunft ist ein Vermögen der Principien und geht in ihrer äussersten Forderung auf das Unbedingte, da hingegen der Verstand ihr immer nur unter einer gewissen Bedingung, die gegeben werden muss, zu Diensten steht. Ohne Begriffe des Verstandes aber, welchen objective Realität gegeben werden muss, kann die Vernunft gar nicht objectiv (synthetisch) urtheilen, und enthält als theoretische Vernunft für sich schlechterdings keine constitutive, sondern bloss regulative Principien. Man wird bald inne, dass, wo der Verstand nicht folgen kann, die Vernunft überschwenglich wird, und in zuvor gegründeten Ideen (als regulativen Principien), aber nicht objectiv giltigen Begriffen sich hervorthut, der Verstand aber, der mit ihr nicht Schritt halten kann, aber doch zur Giltigkeit für Objecte nöthig sein würde, die Giltigkeit jener Ideen der Vernunft nur auf das Subject, aber doch allgemein für alle von dieser Gattung, d. i. auf die Bedingung einschränke, dass nach der Natur unseres (menschlichen) Erkenntnissvermögens oder gar überhaupt nach dem Begriffe, den wir uns von dem Vermögen eines endlichen vernünftigen Wesens überhaupt machen können, nicht anders als so könne und müsse gedacht werden, ohne doch zu behaupten, dass der Grund eines solchen 340 Urtheils im Objecte liege. Wir wollen Beispiele anführen, die zwar zu viel Wichtigkeit und auch Schwierigkeit[1] haben, um sie hier sofort als erwiesene Sätze dem Leser aufzudringen, die ihm aber Stoff zum Nachdenken geben und dem, was hier unser eigenthümliches Geschäft ist, zur Erläuterung dienen können.

Es ist dem menschlichen Verstande unumgänglich nothwendig, Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge zu unterscheiden. Der Grund davon liegt im Subjecte und der Natur seiner Erkenntnissvermögen. Denn wären zu dieser ihrer Ausübung nicht zwei ganz heterogene Stücke, Verstand für Begriffe und sinnliche Anschauung für Objecte, die ihnen correspondiren, erforderlich, so würde es keine solche Unterscheidung (zwischen dem Möglichen und Wirklichen) geben. Wäre nämlich unser Verstand anschauend, so hätte er keine Gegenstände als das Wirkliche. Begriffe (die bloss auf die Möglichkeit eines Gegenstandes gehen) und sinnliche Anschauungen (welche uns etwas geben, ohne es dadurch doch als Gegenstand erkennen zu lassen) würden beide wegfallen. Nun be-

[1] Die Worte „und auch Schwierigkeit“ sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

ruht aber alle unsere Unterscheidung des bloss Möglichen vom Wirklichen darauf, dass das erstere nur die Position der Vorstellung eines Dinges respectiv auf unseren Begriff und überhaupt das Vermögen zu denken, das letztere aber die Setzung des Dinges an sich selbst (ausser diesem Begriffe)[1] bedeutet. Also ist die Unterscheidung möglicher Dinge von wirklichen eine solche, die bloss subjectiv für den menschlichen Verstand gilt, da wir nämlich etwas immer noch in Gedanken haben können, ob es gleich nicht ist, oder etwas als gegeben uns vorstellen, ob wir gleich noch keinen Begriff davon haben. Die Sätze also, dass Dinge möglich sein können, ohne wirklich zu sein, dass also aus der blossen Möglichkeit auf die Wirklichkeit gar nicht geschlossen werden könne, gelten ganz richtig für die menschliche Vernunft, ohne darum zu beweisen, dass dieser Unterschied in den Dingen selbst liege. Denn dass dieses nicht daraus gefolgert werden könne, mithin jene Sätze zwar allerdings auch von Objecten gelten, sofern unser Erkenntnissvermögen als sinnlich bedingt sich auch mit Objecten der Sinne beschäftigt, aber nicht von Dingen überhaupt, leuchtet aus der unablässlichen[2] Forderung der Vernunft ein, irgend ein Etwas (den Urgrund) als unbedingt nothwendig existirend anzunehmen, an welchem Möglichkeit und Wirklichkeit gar nicht mehr unterschieden werden sollen, und für welche Idee unser Verstand schlechterdings keinen Begriff hat, d. i. keine Art ausfinden kann, wie er ein solches Ding und seine Art zu existiren sich vorstellen solle. Denn wenn er es denkt (er mag es denken wie er will), so ist es bloss als möglich vorgestellt. Ist er sich dessen als in der Anschauung gegeben bewusst, so ist es wirklich, ohne sich hierbei irgend etwas von Möglichkeit zu denken. Daher ist der Begriff eines absolut nothwendigen Wesens zwar eine unentbehrliche Vernunftidee, aber ein für den menschlichen Verstand unerreichbarer problematischer Begriff. Er gilt aber doch für den Gebrauch unserer Erkenntnissvermögen nach der eigenthümlichen Beschaffenheit derselben, mithin nicht vom Objecte und hiermit für jedes erkennende Wesen, weil ich nicht bei jedem das Denken und die Anschauung als zwei verschiedene Bedingungen der Ausübung ihrer Erkenntnissvermögen, mithin der Möglichkeit und Wirklichkeit der

341

---

[1] Die Worte „(ausser diesem Begriffe)" sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

[2] Statt „unablässlichen" steht in der ersten Auflage „unnachlasslichen".

Dinge voraussetzen kann. Für einen Verstand, bei dem dieser Unterschied nicht einträte, würde es heissen: alle Objecte, die ich erkenne, sind (existiren); und die Möglichkeit einiger, die doch nicht existirten, d. i. die Zufälligkeit derselben, wenn sie existiren, also auch die davon zu unterscheidende Nothwendigkeit würde in die Vorstellung eines solchen 342 Wesens gar nicht kommen können. Was unserem Verstande aber so beschwerlich fällt, der Vernunft hier mit seinen Begriffen es gleich zu thun, ist bloss, dass für ihn als menschlichen Verstand dasjenige überschwenglich (d. i. den subjectiven Bedingungen seiner Erkenntniss nach unmöglich) ist, was doch die Vernunft als zum Object gehörig zum Princip macht. — Hierbei gilt nun immer die Maxime, dass wir alle Objecte, da wo ihre Erkenntniss das Vermögen des Verstandes übersteigt, nach den subjectiven, unserer (d. i. der menschlichen) Natur nothwendig anhängenden Bedingungen der Ausübung ihrer Vermögen denken; und wenn die auf diese Art gefällten Urtheile (wie es auch in Ansehung der überschwenglichen Begriffe nicht anders sein kann) nicht constitutive Principien, die das Object wie es beschaffen ist bestimmen, sein können, so werden es doch regulative, in der Ausübung immanente und sichere, der menschlichen Absicht angemessene Principien bleiben.

So wie die Vernunft in theoretischer Betrachtung der Natur die Idee einer unbedingten Nothwendigkeit ihres Urgrundes annehmen muss, so setzt sie auch in praktischer ihre eigene (in Ansehung der Natur) unbedingte Causalität d. i. Freiheit voraus, indem sie sich ihres moralischen Gebots bewusst ist. Weil nun aber hier die objective Nothwendigkeit der Handlung als Pflicht derjenigen, die sie als Begebenheit haben würde, wenn ihr Grund in der Natur und nicht in der Freiheit (d. i. in der Vernunftcausalität) läge, entgegengesetzt, und die moralisch schlechthin nothwendige Handlung physisch als ganz zufällig angesehen wird (d. i. dass das, was nothwendig geschehen sollte, doch öfter nicht geschieht): so ist klar, dass es nur von der subjectiven Beschaffenheit unseres praktischen Vermögens herrührt, dass die moralischen Gesetze als Gebote 343 (und die ihnen gemässen Handlungen als Pflichten) vorgestellt werden müssen, und die Vernunft diese Nothwendigkeit nicht durch ein Sein (Geschehen), sondern Sein-Sollen ausdrückt; welches nicht stattfinden würde, wenn die Vernunft ohne Sinnlichkeit (als subjective Bedingung ihrer Anwendung auf Gegenstände der Natur) ihrer Causalität nach,

mithin als Ursache in einer intelligibelen, mit dem moralischen Gesetze durchgängig übereinstimmenden Welt betrachtet würde, wo zwischen Sollen und Thun, zwischen einem praktischen Gesetze von dem, was durch uns möglich ist, und dem theoretischen von dem, was durch uns wirklich ist, kein Unterschied sein würde. Ob nun aber gleich eine intelligibele Welt, in welcher alles darum wirklich sein würde, bloss nur weil es (als etwas Gutes) möglich ist, und selbst die Freiheit als formale Bedingung derselben für uns ein überschwenglicher Begriff ist, der zu keinem constitutiven Princip, ein Object und dessen objective Realität zu bestimmen, tauglich ist, so dient die letztere doch nach der Beschaffenheit unserer (zum Theil sinnlichen) Natur und Vermögens für uns und alle vernünftigen, mit der Sinnenwelt in Verbindung stehenden Wesen, so weit wir sie uns nach der Beschaffenheit unserer Vernunft vorstellen können, zu einem allgemeinen regulativen Princip, welches die Beschaffenheit der Freiheit als Form der Causalität nicht objectiv bestimmt, sondern, und zwar mit nicht minderer Giltigkeit als ob dieses geschähe, die Regeln der Handlungen nach jener Idee für jedermann zu Geboten macht.

Ebenso kann man auch, was unseren vorliegenden Fall betrifft, einräumen, wir würden zwischen Naturmechanismus und Technik der Natur, d. i. Zweckverknüpfung in derselben keinen Unterschied finden, wäre unser Verstand nicht von der Art, dass er vom Allgemeinen zum Besonderen gehen muss, und die Urtheilskraft also in Ansehung des Be- 344 sonderen keine Zweckmässigkeit erkennen, mithin keine bestimmenden Urtheile fällen kann, ohne ein allgemeines Gesetz zu haben, worunter sie jenes subsumiren könne. Da nun aber das Besondere als ein solches in Ansehung des Allgemeinen etwas Zufälliges enthält, gleichwol aber die Vernunft in der Verbindung besonderer Gesetze der Natur doch auch Einheit, mithin Gesetzlichkeit erfordert (welche Gesetzlichkeit des Zufälligen Zweckmässigkeit heisst), und die Ableitung der besonderen Gesetze aus den allgemeinen in Ansehung dessen, was jene Zufälliges in sich enthalten, *a priori* durch Bestimmung des Begriffs vom Objecte unmöglich ist, so wird der Begriff der Zweckmässigkeit der Natur in ihren Producten ein für die menschliche Urtheilskraft in Ansehung der Natur nothwendiger, aber nicht die Bestimmung der Objecte selbst angehender Begriff sein, also ein subjectives Princip der Vernunft für die Urtheils-

kraft, welches als regulativ (nicht constitutiv) für unsere menschliche Urtheilskraft ebenso nothwendig gilt, als ob es ein objectives Princip wäre.

## §. 77.

## Von der Eigenthümlichkeit des menschlichen Verstandes, wodurch uns der Begriff eines Naturzwecks möglich wird.

Wir haben in der Anmerkung Eigenthümlichkeiten unseres (selbst des oberen) Erkenntnissvermögens, welche wir leichtlich als objective Prädicate auf die Sachen selbst überzutragen verleitet werden, angeführt; 345 aber sie betreffen Ideen, denen angemessen kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, und die alsdann nur zu regulativen Principien in Verfolgung der letzteren dienen konnten. Mit dem Begriffe eines Naturzwecks verhält es sich zwar ebenso, was die Ursache der Möglichkeit eines solchen Prädicats betrifft, die nur in der Idee liegen kann; aber die ihr gemässe Folge (das Product selbst) ist doch in der Natur gegeben, und der Begriff einer Causalität der letzteren als eines nach Zwecken handelnden Wesens scheint die Idee eines Naturzwecks zu einem constitutiven Princip desselben zu machen; und darin hat sie etwas von allen anderen Ideen Unterscheidendes.

Dieses Unterscheidende besteht aber darin, dass gedachte Idee nicht ein Vernunftprincip für den Verstand, sondern für die Urtheilskraft, mithin lediglich die Anwendung eines Verstandes überhaupt auf mögliche Gegenstände der Erfahrung ist und zwar da, wo das Urtheil nicht bestimmend, sondern bloss reflectirend sein kann, mithin der Gegenstand zwar in der Erfahrung gegeben, aber darüber der Idee gemäss gar nicht einmal bestimmt (geschweige völlig angemessen) geurtheilt, sondern nur über ihn reflectirt werden kann.

Es betrifft also eine Eigenthümlichkeit unseres (menschlichen) Verstandes in Ansehung der Urtheilskraft in der Reflexion derselben über Dinge der Natur. Wenn das aber ist, so muss hier die Idee von einem 346 anderen möglichen Verstande als dem menschlichen zum Grunde liegen (so wie wir in der Kritik der reinen Vernunft eine andere mögliche Anschauung in Gedanken haben mussten, wenn die unsrige als eine besondere Art, nämlich die, für welche Gegenstände nur als Erscheinungen

gelten, gehalten werden sollte), damit man sagen könne: gewisse Naturproducte müssen nach der besonderen Beschaffenheit unseres Verstandes von uns ihrer Möglichkeit nach als absichtlich und als Zwecke erzeugt betrachtet werden, ohne doch darum zu verlangen, dass es wirklich eine besondere Ursache, welche die Vorstellung eines Zwecks zu ihrem Bestimmungsgrunde hat, gebe, mithin ohne in Abrede zu ziehen, dass nicht ein anderer (höherer) Verstand als der menschliche auch im Mechanismus der Natur d. i. einer Causalverbindung, zu der nicht ausschliessungsweise ein Verstand als Ursache angenommen wird, den Grund der Möglichkeit solcher Producte der Natur antreffen könne.

Es kommt hier also auf das Verhalten unseres Verstandes zur Urtheilskraft an, dass wir nämlich darin eine gewisse Zufälligkeit der Beschaffenheit des unsrigen aufsuchen, um diese als Eigenthümlichkeit unseres Verstandes zum Unterschiede von anderen möglichen anzumerken.

Diese Zufälligkeit findet sich ganz natürlich in dem Besonderen, welches die Urtheilskraft unter das Allgemeine der Verstandesbegriffe bringen soll; denn durch das Allgemeine unseres (menschlichen) Verstandes ist das Besondere nicht bestimmt; und es ist zufällig, auf wie 347 vielerlei Art unterschiedene Dinge, die doch in einem gemeinsamen Merkmale übereinkommen, unserer Wahrnehmung vorkommen können. Unser Verstand ist ein Vermögen der Begriffe, d. i. ein discursiver Verstand, für den es freilich zufällig sein muss, welcherlei und wie sehr verschieden das Besondere sein mag, das ihm in der Natur gegeben werden, und das unter seine Begriffe gebracht werden kann. Weil aber zur Erkenntniss doch auch Anschauung gehört, und ein Vermögen einer völligen Spontaneität der Anschauung ein von der Sinnlichkeit unterschiedenes und davon ganz unabhängiges Erkenntnissvermögen, mithin Verstand in der allgemeinsten Bedeutung sein würde, so kann man sich auch einen intuitiven Verstand (negativ, nämlich bloss als nicht discursiven)[1] denken, welcher nicht vom Allgemeinen zum Besonderen, und so zum Einzelnen (durch Begriffe) geht, und für welchen jene Zufälligkeit der Zusammenstimmung der Natur in ihren Producten nach besonderen Gesetzen zum Verstande nicht angetroffen wird, welche dem unsrigen es so

[1] Die Worte „(negativ, nämlich bloss als nicht discursiven)“ sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

schwer macht, das Mannigfaltige derselben zur Einheit der Erkenntniss zu bringen; ein Geschäft, das der unsrige nur durch Uebereinstimmung der Naturmerkmale mit unserem Vermögen der Begriffe, welche sehr zufällig ist, zu Stande bringen kann, dessen ein anschauender Verstand aber nicht bedarf.

348 Unser Verstand hat also das Eigene für die Urtheilskraft, dass in der Erkenntniss durch denselben durch das Allgemeine das Besondere nicht bestimmt wird, und dieses also von jenem allein nicht abgeleitet werden kann, gleichwol aber dieses Besondere in der Mannigfaltigkeit der Natur mit dem Allgemeinen (durch Begriffe und Gesetze) zusammenstimmen soll, um darunter subsumirt werden zu können, welche Zusammenstimmung unter solchen Umständen sehr zufällig und für die Urtheilskraft ohne bestimmtes Princip sein muss.

Um nun gleichwol die Möglichkeit einer solchen Zusammenstimmung der Dinge der Natur mit der Urtheilskraft (welche wir als zufällig, mithin nur durch einen darauf gerichteten Zweck als möglich vorstellen) wenigstens denken zu können, müssen wir uns zugleich einen anderen Verstand denken, in Beziehung auf welchen, und zwar vor allem ihm beigelegten Zweck, wir jene Zusammenstimmung der Naturgesetze mit unserer Urtheilskraft, die für unseren Verstand nur durch das Verbindungsmittel der Zwecke denkbar ist, als nothwendig vorstellen können.

Unser Verstand nämlich hat die Eigenschaft, dass er in seiner Erkenntniss, z. B. der Ursache eines Products, vom analytisch Allgemeinen (von Begriffen) zum Besonderen (der gegebenen empirischen Anschauung) gehen muss, wobei er also in Ansehung der Mannigfaltig-349 keit des letzteren nichts bestimmt, sondern diese Bestimmung für die Urtheilskraft von der Subsumtion der empirischen Anschauung (wenn der Gegenstand ein Naturproduct ist) unter den Begriff erwarten muss. Nun können wir uns aber auch einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige discursiv, sondern intuitiv ist, vom synthetisch Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen als eines solchen) zum Besonderen geht, d. i. vom Ganzen zu den Theilen, der also und dessen Vorstellung des Ganzen die Zufälligkeit der Verbindung der Theile nicht in sich enthält, um eine bestimmte Form des Ganzen möglich zu machen, die unser Verstand bedarf, welcher von den Theilen als allgemein gedachten Gründen zu verschiedenen darunter zu subsumirenden

möglichen Formen als Folgen fortgehen muss. Nach der Beschaffenheit unseres Verstandes ist hingegen ein reales Ganze der Natur nur als Wirkung der concurrirenden bewegenden Kräfte der Theile anzusehen. Wollen wir uns also nicht die Möglichkeit des Ganzen als von den Theilen, wie es unserem discursiven Verstande gemäss ist, sondern nach Massgabe des intuitiven (urbildlichen) die Möglichkeit der Theile (ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach) als vom Ganzen abhängend vorstellen, so kann dieses nach eben derselben Eigenthümlichkeit unseres Verstandes nicht so geschehen, dass das Ganze den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Theile (welches in der discursiven Erkenntnissart Widerspruch sein würde), sondern nur, dass die Vorstellung eines Ganzen 350 den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Theile enthalte. Da das Ganze nun aber alsdann eine Wirkung (Product) sein würde, dessen Vorstellung als die Ursache seiner Möglichkeit angesehen wird, das Product aber einer Ursache, deren Bestimmungsgrund bloss die Vorstellung ihrer Wirkung ist, ein Zweck heisst, so folgt daraus, dass es bloss eine Folge aus der besonderen Beschaffenheit unseres Verstandes sei, wenn wir Producte der Natur nach einer anderen Art der Causalität als der der Naturgesetze der Materie, nämlich nur nach der der Zwecke und Endursachen uns als möglich vorstellen, und dass dieses Princip nicht die Möglichkeit solcher Dinge selbst (selbst als Phänomene betrachtet) nach dieser Erzeugungsart, sondern nur die unserem Verstande mögliche Beurtheilung derselben angehe. Wobei wir zugleich einsehen, warum wir in der Naturkunde mit einer Erklärung der Producte der Natur durch Causalität nach Zwecken lange nicht zufrieden sind, weil wir nämlich in derselben die Naturerzeugung bloss unserem Vermögen sie zu beurtheilen, d. i. der reflectirenden Urtheilskraft, und nicht den Dingen selbst zum Behuf der bestimmenden Urtheilskraft angemessen zu beurtheilen verlangen. Es ist hierbei auch gar nicht nöthig zu beweisen, dass ein solcher *intellectus archetypus* möglich sei, sondern nur, dass wir in der Dagegenhaltung unseres discursiven, der Bilder bedürftigen Verstandes (*intellectus ectypus*) 351 und der Zufälligkeit einer solchen Beschaffenheit auf jene Idee (eines *intellectus archetypus*) geführt werden, diese auch keinen Widerspruch enthalte.

Wenn wir nun ein Ganzes der Materie seiner Form nach als ein

Product der Theile und ihrer Kräfte und Vermögen sich von selbst zu verbinden (andere Materien, die diese einander zuführen, hinzugedacht) betrachten, so stellen wir uns eine mechanische Erzeugungsart desselben vor. Aber es kommt auf solche Art kein Begriff von einem Ganzen als Zweck heraus, dessen innere Möglichkeit durchaus die Idee von einem Ganzen voraussetzt, von der selbst die Beschaffenheit und Wirkungsart der Theile abhängt, wie wir uns doch einen organisirten Körper vorstellen müssen. Hieraus folgt aber, wie eben gewiesen worden, nicht, dass die mechanische Erzeugung eines solchen Körpers unmöglich sei; denn das würde so viel sagen als, es sei eine solche Einheit in der Verknüpfung des Mannigfaltigen für jeden Verstand unmöglich (d. i. widersprechend) sich vorzustellen, ohne dass die Idee derselben zugleich die erzeugende Ursache derselben sei, d. i. ohne absichtliche Hervorbringung. Gleichwol würde dieses in der That folgen, wenn wir materielle Wesen als Dinge an sich selbst anzusehen berechtigt wären. Denn alsdann würde die Einheit, welche den Grund der Möglichkeit der Natur-352 bildungen ausmacht, lediglich die Einheit des Raums sein, welcher aber kein Realgrund der Erzeugungen, sondern nur die formale Bedingung derselben ist, obwol er mit dem Realgrunde, welchen wir suchen, darin einige Aehnlichkeit hat, dass in ihm kein Theil ohne in Verhältniss auf das Ganze (dessen Vorstellung also der Möglichkeit der Theile zum Grunde liegt) bestimmt werden kann. Da es aber doch wenigstens möglich ist, die materielle Welt als blosse Erscheinung zu betrachten, und etwas als Ding an sich selbst (welches nicht Erscheinung ist) als Substrat zu denken, diesem aber eine correspondirende intellectuelle Anschauung (wenn sie gleich nicht die unsrige ist) unterzulegen, so würde ein, ob zwar für uns unerkennbarer, übersinnlicher Realgrund für die Natur stattfinden, zu der wir selbst mitgehören, in welcher wir also das, was in ihr als Gegenstand der Sinne nothwendig ist, nach mechanischen Gesetzen, die Zusammenstimmung und Einheit aber der besonderen Gesetze und der Formen nach denselben, die wir in Ansehung jener als zufällig beurtheilen müssen, in ihr als Gegenstande der Vernunft (ja das Naturganze als System) zugleich nach teleologischen Gesetzen betrachten, und sie nach zweierlei Principien beurtheilen würden, ohne dass die mechanische Erklärungsart durch die teleologische als ob sie einander widersprächen ausgeschlossen wird.

Hieraus lässt sich auch das, was man sonst zwar leicht vermuthen, aber schwerlich mit Gewissheit behaupten und beweisen konnte, einsehen, 353 dass zwar das Princip einer mechanischen Ableitung zweckmässiger Naturproducte neben dem teleologischen bestehen, dieses letztere aber keineswegs entbehrlich machen könnte; d. i. man kann an einem Dinge, welches wir als Naturzweck beurtheilen müssen (einem organisirten Wesen), zwar alle bekannten und noch zu entdeckenden Gesetze der mechanischen Erzeugung versuchen, und auch hoffen dürfen damit guten Fortgang zu haben, niemals aber der Berufung auf einen davon ganz unterschiedenen Erzeugungsgrund, nämlich der Causalität durch Zwecke für die Möglichkeit eines solchen Products überhoben sein; und schlechterdings kann keine menschliche Vernunft (auch keine endliche, die der Qualität nach der unsrigen ähnlich wäre, sie aber dem Grade nach noch so sehr überstiege) die Erzeugung auch nur eines Gräschens aus bloss mechanischen Ursachen zu verstehen hoffen. Denn wenn die teleologische Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen zur Möglichkeit eines solchen Gegenstandes für die Urtheilskraft ganz unentbehrlich ist, selbst um diese nur am Leitfaden der Erfahrung zu studiren; wenn für äussere Gegenstände als Erscheinungen ein sich auf Zwecke beziehender hinreichender Grund gar nicht angetroffen werden kann, sondern dieser, der auch in der Natur liegt, doch nur im übersinnlichen Substrat derselben gesucht werden muss, von welchem uns aber alle mögliche Einsicht abgeschnitten ist: so ist es uns schlechterdings unmöglich, aus der Natur selbst hergenommene 354 Erklärungsgründe für Zweckverbindungen zu schöpfen, und es ist nach der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnissvermögens nothwendig, den obersten Grund dazu in einem ursprünglichen Verstande als Weltursache zu suchen.

## §. 78.

## Von der Vereinigung des Princips des allgemeinen Mechanismus der Materie mit dem teleologischen in der Technik der Natur.

Es liegt der Vernunft unendlich viel daran, den Mechanismus der Natur in ihren Erzeugungen nicht fallen zu lassen und in der Erklärung derselben nicht vorbei zu gehen, weil ohne diesen keine Einsicht in die Natur der Dinge erlangt werden kann. Wenn man uns gleich einräumt,

dass ein höchster Architekt die Formen der Natur so wie sie von je her da sind unmittelbar geschaffen, oder die, welche sich in ihrem Laufe continuirlich nach eben demselben Muster bilden, prädeterminirt habe, so ist doch dadurch unsere Erkenntniss der Natur nicht im mindesten gefördert; weil wir jenes Wesens Handlungsart und die Ideen desselben, welche die Principien der Möglichkeit der Naturwesen enthalten sollen, gar nicht kennen, und von demselben als von oben herab (*a priori*) die Natur nicht erklären können. Wollen wir aber von den Formen der Gegenstände der Erfahrung, also von unten hinauf (*a posteriori*), weil 355 wir in diesen Zweckmässigkeit anzutreffen glauben, um diese zu erklären uns auf eine nach Zwecken wirkende Ursache berufen, so würden wir ganz tautologisch erklären und die Vernunft mit Worten täuschen, ohne noch zu erwähnen, dass da, wo wir uns mit dieser Erklärungsart ins überschwengliche verlieren, wohin uns die Naturerkenntniss nicht folgen kann, die Vernunft dichterisch zu schwärmen verleitet wird, welches zu verhüten eben ihre vorzüglichste Bestimmung ist.

Von der anderen Seite ist es eine ebenso wol nothwendige Maxime der Vernunft, das Princip der Zwecke an den Producten der Natur nicht vorbei zu gehen; weil es, wenn es gleich die Entstehungsart derselben uns eben nicht begreiflicher macht, doch ein heuristisches Princip ist, den besonderen Gesetzen der Natur nachzuforschen, gesetzt auch dass man davon keinen Gebrauch machen wollte, um die Natur selbst danach zu erklären, indem man sie so lange, ob sie gleich absichtliche Zweckeinheit augenscheinlich darlegen, noch immer nur Naturzwecke nennt, d. i. ohne über die Natur hinaus den Grund der Möglichkeit derselben zu suchen. Weil es aber doch am Ende zur Frage wegen der letzteren kommen muss, so ist es ebenso nothwendig für sie, eine besondere Art der Causalität, die sich nicht in der Natur vorfindet, zu denken, als die Mechanik der Natururursachen die ihrige hat, indem zu der Receptivität mehrerer und anderer Formen, als deren die Materie nach der letzteren 356 fähig ist, noch eine Spontaneität einer Ursache (die also nicht Materie sein kann) hinzukommen muss, ohne welche von jenen Formen kein Grund angegeben werden kann. Zwar muss die Vernunft, ehe sie diesen Schritt thut, behutsam verfahren, und nicht jede Technik der Natur, d. i. ein productives Vermögen derselben, welches Zweckmässigkeit der Gestalt für unsere blosse Apprehension an sich zeigt (wie bei regulären Körpern),

für teleologisch zu erklären suchen, sondern immer so lange für bloss mechanisch möglich ansehen; allein darüber das teleologische Princip ganz ausschliessen und, wo die Zweckmässigkeit für die Vernunftuntersuchung der Möglichkeit der Naturformen durch ihre Ursachen sich ganz unleugbar als Beziehung auf eine andere Art der Causalität zeigt, doch immer den blossen Mechanismus befolgen wollen, muss die Vernunft ebenso phantastisch und unter Hirngespinsten von Naturvermögen, die sich gar nicht denken lassen, herumschweifend machen, als eine bloss teleologische Erklärungsart, die gar keine Rücksicht auf den Naturmechanismus nimmt, sie schwärmerisch machte.

An einem und eben demselben Dinge der Natur lassen sich nicht beide Principien als Grundsätze der Erklärung (Deduction) eines von dem anderen verknüpfen, d. i. als dogmatische und constitutive Principien der Natureinsicht für die bestimmende Urtheilskraft vereinigen. Wenn ich z. B. von einer Made annehme, sie sei als Product des blossen Mechanismus der Materie (der neuen Bildung, die sie für sich selbst bewerk- 357 stelligt, wenn ihre Elemente durch Fäulniss in Freiheit gesetzt werden) anzusehen, so kann ich nun nicht von eben derselben Materie als einer Causalität nach Zwecken zu handeln eben dasselbe Product ableiten. Umgekehrt wenn ich dasselbe Product als Naturzweck annehme, kann ich nicht auf eine mechanische Erzeugungsart desselben rechnen und solche als constitutives Princip zur Beurtheilung desselben seiner Möglichkeit nach annehmen, und so beide Principien vereinigen. Denn eine Erklärungsart schliesst die andere aus, gesetzt auch dass objectiv beide Gründe der Möglichkeit eines solchen Products auf einem einzigen beruhten, wir aber auf diesen nicht Rücksicht nähmen. Das Princip, welches die Vereinbarkeit beider in Beurtheilung der Natur nach denselben möglich machen soll, muss in das, was ausserhalb beider (mithin auch ausser der möglichen empirischen Naturvorstellung) liegt, von dieser aber doch den Grund enthält, d. i. in das Uebersinnliche gesetzt, und eine jede beider Erklärungsarten darauf bezogen werden. Da wir nun von diesem nichts als den unbestimmten Begriff eines Grundes haben können, der die Beurtheilung der Natur nach empirischen Gesetzen möglich macht, übrigens aber ihn durch kein Prädicat näher bestimmen können, so folgt, dass die Vereinigung beider Principien nicht auf einem Grunde der Erklärung (Explication) der Möglichkeit eines Products nach gegebenen

358 Gesetzen für die bestimmende, sondern nur auf einem Grunde der Erörterung (Exposition) derselben für die reflectirende Urtheilskraft beruhen könne. — Denn erklären heisst von einem Princip ableiten, welches man also deutlich muss erkennen und angeben können. Nun müssen zwar das Princip des Mechanismus der Natur und das der Causalität derselben nach Zwecken an einem und eben demselben Naturproducte in einem einzigen oberen Princip zusammenhängen und daraus gemeinschaftlich abfliessen, weil sie sonst in der Naturbetrachtung nicht neben einander bestehen könnten. Wenn aber dieses objectiv gemeinschaftliche, und also auch die Gemeinschaft der davon abhängenden Maxime der Naturforschung berechtigende Princip von der Art ist, dass es zwar angezeigt, nie aber bestimmt erkannt und für den Gebrauch in vorkommenden Fällen deutlich angegeben werden kann, so lässt sich aus einem solchen Princip keine Erklärung, d. i. deutliche und bestimmte Ableitung der Möglichkeit eines nach jenen zwei heterogenen Principien möglichen Naturproducts ziehen. Nun ist aber das gemeinschaftliche Princip der mechanischen einerseits und der teleologischen Ableitung andererseits das Uebersinnliche, welches wir der Natur als Phänomen unterlegen müssen. Von diesem aber können wir uns in theoretischer Absicht nicht den mindesten bejahend bestimmten Begriff machen. Wie also nach demselben als Princip die Natur (nach ihren besonderen Gesetzen) für uns 359 ein System ausmacht, welches sowol nach dem Princip der Erzeugung von physischen als dem der Endursachen als möglich erkannt werden könne, lässt sich keineswegs erklären, sondern nur, wenn es sich zuträgt, dass Gegenstände der Natur vorkommen, die nach dem Princip des Mechanismus (welches jederzeit an ein Naturwesen Anspruch hat) ihrer Möglichkeit nach, ohne uns auf teleologische Grundsätze zu stützen, von uns nicht können gedacht werden, voraussetzen, dass man nur getrost beiden gemäss den Naturgesetzen nachforschen dürfe (nachdem die Möglichkeit ihres Products aus einem oder dem anderen Princip unserem Verstande erkennbar ist), ohne sich an dem scheinbaren Widerstreit zu stossen, der sich zwischen den Principien der Beurtheilung desselben hervorthut; weil wenigstens die Möglichkeit, dass beide auch objectiv in einem Princip vereinbar sein möchten (da sie Erscheinungen betreffen, die einen übersinnlichen Grund voraussetzen), gesichert ist.

Ob also gleich sowol der Mechanismus als der teleologische (ab-

sichtliche) Technicismus der Natur in Ansehung eben desselben Products und seiner Möglichkeit unter einem gemeinschaftlichen oberen Princip der Natur nach besonderen Gesetzen stehen mögen, so können wir doch, da dieses Princip transscendent ist, nach der Eingeschränktheit unseres Verstandes beide Principien in der Erklärung eben derselben Naturerzeugung alsdann nicht vereinigen, wenn selbst die innere Möglichkeit dieses Products nur durch eine Causalität nach Zwecken verständ- 360 lich ist (wie organisirte Materien von der Art sind). Es bleibt also bei dem obigen Grundsatze der Teleologie, dass nach der Beschaffenheit des menschlichen Verstandes für die Möglichkeit organischer Wesen in der Natur keine andere als eine absichtlich wirkende Ursache könne angenommen werden, und der blosse Mechanismus der Natur zur Erklärung dieser ihrer Producte gar nicht hinlänglich sein könne, ohne doch dadurch in Ansehung der Möglichkeit solcher Dinge selbst durch diesen Grundsatz entscheiden zu wollen.

Da nämlich dieser nur eine Maxime der reflectirenden, nicht der bestimmenden Urtheilskraft ist, daher nur subjectiv für uns, nicht objectiv für die Möglichkeit dieser Art Dinge selbst gilt (wo beiderlei Erzeugungsarten wol in einem und demselben Grunde zusammenhängen könnten); da ferner ohne allen zu der teleologisch gedachten Erzeugungsart hinzukommenden Begriff von einem dabei zugleich anzutreffenden Mechanismus der Natur dergleichen Erzeugung gar nicht als Naturproduct beurtheilt werden könnte: so führt obige Maxime zugleich die Nothwendigkeit einer Vereinigung beider Principien in der Beurtheilung der Dinge als Naturzwecke bei sich, aber nicht um eine ganz oder in gewissen Stücken an die Stelle der anderen zu setzen. Denn an die Stelle dessen, was (von uns wenigstens) nur als nach Absicht möglich gedacht wird, lässt sich kein Mechanismus, und an die Stelle dessen, was nach diesem als nothwendig erkannt wird, lässt sich keine Zufälligkeit, die eines 361 Zwecks zum Bestimmungsgrunde bedürfe, annehmen, sondern nur die eine (der Mechanismus) der anderen (dem absichtlichen Technicismus) unterordnen, welches nach dem transscendentalen Princip der Zweckmässigkeit der Natur ganz wol geschehen darf.

Denn wo Zwecke als Gründe der Möglichkeit gewisser Dinge gedacht werden, da muss man auch Mittel annehmen, deren Wirkungsgesetz für sich nichts einen Zweck Voraussetzendes bedarf, mithin mechanisch

und doch eine untergeordnete Ursache absichtlicher Wirkungen sein kann. Daher lässt sich selbst in organischen Producten der Natur, noch mehr aber wenn wir, durch die unendliche Menge derselben veranlasst, das Absichtliche in der Verbindung der Naturursachen nach besonderen Gesetzen nun auch (wenigstens durch erlaubte Hypothese) zum allgemeinen Princip der reflectirenden Urtheilskraft für das Naturganze (die Welt) annehmen, eine grosse und sogar allgemeine Verbindung der mechanischen Gesetze mit den teleologischen in den Erzeugungen der Natur denken, ohne die Principien der Beurtheilung derselben zu verwechseln und eines an die Stelle des anderen zu setzen; weil in einer teleologischen Beurtheilung die Materie, selbst wenn die Form, welche sie annimmt, nur als nach Absicht möglich beurtheilt wird, doch ihrer Natur nach mechanischen Gesetzen gemäss jenem vorgestellten Zwecke 362 auch zum Mittel untergeordnet sein kann; wiewol, da der Grund dieser Vereinbarkeit in demjenigen liegt, was weder das eine noch das andere (weder Mechanismus noch Zweckverbindung), sondern das übersinnliche Substrat der Natur ist, von dem wir nichts erkennen, für unsere (die menschliche) Vernunft beide Vorstellungsarten der Möglichkeit solcher Objecte nicht zusammen zu schmelzen sind, sondern wir sie nicht anders als nach der Verknüpfung der Endursachen auf einen obersten Verstand gegründet beurtheilen können, wodurch also der teleologischen Erklärungsart nichts benommen wird.

Weil nun aber ganz unbestimmt und für unsere Vernunft auch auf immer unbestimmbar ist, wie viel der Mechanismus der Natur als Mittel zu jeder Endabsicht in derselben thue; und wegen des oberwähnten intelligibelen Princips der Möglichkeit einer Natur überhaupt gar angenommen werden kann, dass sie durchgängig nach beiderlei allgemein zusammenstimmenden Gesetzen (den physischen und den der Endursachen) möglich sei, wiewol wir die Art, wie dieses zugehe, gar nicht einsehen können: so wissen wir auch nicht, wie weit die für uns mögliche mechanische Erklärungsart gehe, sondern nur so viel gewiss, dass, so weit wir nur immer darin kommen mögen, sie doch allemal für Dinge, die wir einmal als Naturzwecke anerkennen, unzureichend sei, und wir also nach 363 der Beschaffenheit unseres Verstandes jene Gründe insgesammt einem teleologischen Princip unterordnen müssen.

Hierauf gründet sich nun die Befugniss und wegen der Wichtigkeit,

welche das Naturstudium nach dem Princip des Mechanismus für unseren theoretischen Vernunftgebrauch hat, auch der Beruf, alle Producte und Ereignisse der Natur, selbst die zweckmässigsten so weit mechanisch zu erklären, als es immer in unserem Vermögen (dessen Schranken wir innerhalb dieser Untersuchungsart nicht angeben können) steht, dabei aber niemals aus den Augen zu verlieren, dass wir die, welche wir allein unter dem Begriffe vom Zwecke der Vernunft zur Untersuchung selbst auch nur aufstellen können, der wesentlichen Beschaffenheit unserer Vernunft gemäss, jener mechanischen Ursachen ungeachtet, doch zuletzt der Causalität nach Zwecken unterordnen müssen.

364

# Anhang.

## Methodenlehre der teleologischen Urtheilskraft.

---

### §. 79.

### Ob die Teleologie als zur Naturlehre gehörend abgehandelt werden müsse.

Eine jede Wissenschaft muss in der Encyklopädie aller Wissenschaften ihre bestimmte Stelle haben. Ist es eine philosophische Wissenschaft, so muss ihr ihre Stelle in dem theoretischen oder praktischen Theil derselben, und hat sie ihren Platz im ersteren, entweder in der Naturlehre, sofern sie das, was Gegenstand der Erfahrung sein kann, erwägt (folglich der Körperlehre, der Seelenlehre und allgemeinen Weltwissenschaft), oder in der Gotteslehre (von dem Urgrunde der Welt als Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung) angewiesen werden.

Nun fragt sich: welche Stelle gebührt der Teleologie? Gehört sie zur (eigentlich sogenannten) Naturwissenschaft oder zur Theologie? Eins von beidem muss sein; denn zum Uebergange aus einer in die andere kann gar keine Wissenschaft gehören, weil dieser nur die Articulation oder Organisation des Systems und keinen Platz in demselben bedeutet.

365 Dass sie in die Theologie als ein Theil derselben nicht gehöre, obgleich in derselben von ihr der wichtigste Gebrauch gemacht werden kann, ist für sich selbst klar. Denn sie hat Naturerzeugungen und die Ursache derselben zu ihrem Gegenstande; und ob sie gleich auf die letztere als einen ausser und über die Natur belegenen Grund (göttlichen Urheber) hinausweist, so thut sie dieses doch nicht für die bestimmende, sondern (nur um die Beurtheilung der Dinge in der Welt durch eine solche Idee dem menschlichen Verstande angemessen als regulatives Prin-

cip zu leiten) bloss für die reflectirende Urtheilskraft in der Naturbetrachtung.

Ebenso wenig scheint sie aber auch in die Naturwissenschaft zu gehören, welche bestimmender und nicht bloss reflectirender Principien bedarf, um von Naturwirkungen objective Gründe anzugeben. In der That ist auch für die Theorie der Natur oder die mechanische Erklärung der Phänomene derselben durch ihre wirkenden Ursachen dadurch nichts gewonnen, dass man sie nach dem Verhältnisse der Zwecke zu einander betrachtet. Die Aufstellung der Zwecke der Natur an ihren Producten, sofern sie ein System nach teleologischen Begriffen ausmachen, ist eigentlich nur zur Naturbeschreibung gehörig, welche nach einem besonderen Leitfaden abgefasst ist, wo die Vernunft zwar ein herrliches, unterrichtendes und praktisch in mancherlei Absicht zweckmässiges Geschäft verrichtet, aber über das Entstehen und die innere Möglichkeit dieser For- 366 men gar keinen Aufschluss giebt, worum es doch der theoretischen Naturwissenschaft eigentlich zu thun ist.

Die Teleologie als Wissenschaft gehört also zu gar keiner Doctrin, sondern nur zur Kritik und zwar eines besonderen Erkenntnissvermögens, nämlich der Urtheilskraft. Aber sofern sie Principien *a priori* enthält, kann und muss sie die Methode, wie über die Natur nach dem Princip der Endursachen geurtheilt werden müsse, angeben; und so hat ihre Methodenlehre wenigstens negativen Einfluss auf das Verfahren in der theoretischen Naturwissenschaft und auch auf das Verhältniss, welches diese in der Metaphysik zur Theologie als Propädeutik derselben haben kann.

## §. 80.

### Von der nothwendigen Unterordnung des Princips des Mechanismus unter das teleologische in Erklärung eines Dinges als Naturzwecks.

Die Befugniss auf eine bloss mechanische Erklärungsart aller Naturproducte auszugehen ist an sich ganz unbeschränkt; aber das Vermögen damit allein auszulangen ist nach der Beschaffenheit unseres Verstandes, sofern er es mit Dingen als Naturzwecken zu thun hat, nicht allein sehr beschränkt, sondern auch deutlich begrenzt, näm-

367 lich so, dass nach einem Princip der Urtheilskraft durch das erstere Verfahren allein zur Erklärung der letzteren gar nichts ausgerichtet werden könne, mithin die Beurtheilung solcher Producte jederzeit von uns zugleich einem teleologischen Princip untergeordnet werden müsse.

Es ist daher vernünftig, ja verdienstlich, dem Naturmechanismus zum Behuf einer Erklärung der Naturproducte so weit nachzugehen, als es mit Wahrscheinlichkeit geschehen kann, ja diesen Versuch nicht darum aufzugeben, weil es *an sich* unmöglich sei, auf seinem Wege mit der Zweckmässigkeit der Natur zusammenzutreffen, sondern nur darum, weil es *für uns* als Menschen unmöglich ist, indem dazu eine andere als sinnliche Anschauung und eine bestimmte Erkenntniss des intelligibelen Substrats der Natur, woraus selbst von dem Mechanismus der Erscheinungen nach besonderen Gesetzen Grund angegeben werden könne, erforderlich sein würde, welches alles unser Vermögen gänzlich übersteigt.

Damit also der Naturforscher nicht auf reinen Verlust arbeite, so muss er in Beurtheilung der Dinge, deren Begriff als Naturzwecke unbezweifelt gegründet ist (organisirter Wesen), immer irgend eine ursprüngliche Organisation zum Grunde legen, welche jenen Mechanismus selbst benutzt, um andere organisirte Formen hervorzubringen oder die seinigen 368 zu neuen Gestalten (die doch aber immer aus jenem Zwecke und ihm gemäss erfolgen) zu entwickeln.

Es ist rühmlich, vermittelst einer comparativen Anatomie die grosse Schöpfung organisirter Naturen durchzugehen, um zu sehen, ob sich daran nicht etwas einem System Aehnliches, und zwar dem Erzeugungsprincip nach vorfinde, ohne dass wir nöthig haben, beim blossen Beurtheilungsprincip (welches für die Einsicht ihrer Erzeugung keinen Aufschluss giebt) stehen zu bleiben und muthlos allen Anspruch auf *Natureinsicht* in diesem Felde aufzugeben. Die Uebereinkunft so vieler Thiergattungen in einem gewissen gemeinsamen Schema, das nicht allein in ihrem Knochenbau, sondern auch in der Anordnung der übrigen Theile zum Grunde zu liegen scheint, wo bewunderungswürdige Einfalt des Grundrisses durch Verkürzung einer und Verlängerung anderer, durch Einwickelung dieser und Auswickelung jener Theile eine so grosse Mannigfaltigkeit von Species hat hervorbringen können, lässt einen, obgleich schwachen Strahl von Hoffnung in das Gemüth fallen, dass hier wol etwas mit dem Princip des Mechanismus der Natur, ohne welches

es überhaupt keine Naturwissenschaft geben kann, auszurichten sein möchte. Diese Analogie der Formen, sofern sie bei aller Verschiedenheit einem gemeinschaftlichen Urbilde gemäss erzeugt zu sein scheinen, verstärkt die Vermuthung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter durch die stufenartige 369 Annäherung einer Thiergattung zur anderen von derjenigen an, in welcher das Princip der Zwecke am meisten bewährt zu sein scheint, nämlich dem Menschen, bis zum Polyp, von diesem sogar bis zu Moosen und Flechten und endlich zu der niedrigsten uns merklichen Stufe der Natur, zur rohen Materie, aus welcher und ihren Kräften nach mechanischen Gesetzen (gleich denen, wonach sie in Krystallerzeugungen wirkt) die ganze Technik der Natur, die uns in organisirten Wesen so unbegreiflich ist, dass wir uns dazu ein anderes Princip zu denken genöthigt glauben, abzustammen scheint.

Hier steht es nun dem Archäologen der Natur frei, aus den übriggebliebenen Spuren ihrer ältesten Revolutionen nach allem ihm bekannten oder gemuthmassten Mechanismus derselben jene grosse Familie von Geschöpfen (denn so müsste man sie sich vorstellen, wenn die genannte durchgängig zusammenhängende Verwandtschaft einen Grund haben soll) entspringen zu lassen. Er kann den Mutterschooss der Erde, die eben aus ihrem chaotischen Zustande herausging (gleichsam als ein grosses Thier), anfänglich Geschöpfe von minder zweckmässiger Form, diese wiederum andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältnisse unter einander sich ausbildeten, gebären lassen; bis diese Gebärmutter selbst, erstarrt, sich verknöchert, ihre Geburten auf bestimmte fernerhin nicht ausartende Species eingeschränkt hätte, und 370 die Mannigfaltigkeit so bliebe, wie sie am Ende der Operation jener fruchtbaren Bildungskraft ausgefallen war. — Allein er muss gleichwol zu dem Ende dieser allgemeinen Mutter eine auf alle diese Geschöpfe zweckmässig gestellte Organisation beilegen, widrigenfalls die Zweckform der Producte des Thier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken ist.* Alsdann aber hat er den Erklärungsgrund nur weiter

* Eine Hypothese von solcher Art kann man ein gewagtes Abenteuer der Vernunft nennen; und es mögen wenige, selbst von den scharfsinnigsten Naturforschern sein, denen es nicht bisweilen durch den Kopf gegangen wäre. Denn ungereimt ist es eben nicht, wie die *generatio aequivoca*, worunter man die Erzeugung eines or-

371 aufgeschoben, und kann sich nicht anmassen, die Erzeugung jener zwei Reiche von der Bedingung der Endursachen unabhängig gemacht zu haben.

Selbst was die Veränderung betrifft, welcher gewisse Individuen der organisirten Gattungen zufälliger Weise unterworfen werden, wenn man findet, dass ihr so abgeänderter Charakter erblich und in die Zeugungskraft aufgenommen wird, so kann sie nicht füglich anders als gelegentliche Entwickelung einer in der Species ursprünglich vorhandenen zweckmässigen Anlage zur Selbsterhaltung der Art beurtheilt werden; weil das Zeugen seines Gleichen bei der durchgängigen inneren Zweckmässigkeit eines organisirten Wesens mit der Bedingung nichts in die Zeugungskraft aufzunehmen, was nicht auch in einem solchen System von Zwecken zu einer der unentwickelten ursprünglichen Anlagen gehört, so nahe verbunden ist. Denn wenn man von diesem Princip abgeht, so kann man mit Sicherheit nicht wissen, ob nicht mehrere Stücke der jetzt an einer Species anzutreffenden Form ebenso zufälligen, zwecklosen Ursprungs sein mögen; und das Princip der Teleologie, in einem organisirten Wesen nichts von dem, was sich in der Fortpflanzung desselben erhält, als unzweckmässig zu beurtheilen, müsste dadurch in der Anwendung sehr unzuverlässig werden, und lediglich für den Urstamm (den wir aber nicht mehr kennen) giltig sein.

372 Hume macht wider diejenigen, welche für alle solche Naturzwecke ein teleologisches Princip der Beurtheilung, d. i. einen architektonischen Verstand anzunehmen nöthig finden, die Einwendung, dass man mit eben dem Rechte fragen könnte, wie denn ein solcher Verstand möglich sei, d. i. wie die mancherlei Vermögen und Eigenschaften, welche die Mög-

---

ganisirten Wesens durch die Mechanik der rohen unorganisirten Materie versteht. Sie wäre immer noch *generatio univoca* in der allgemeinsten Bedeutung des Worts, sofern nur etwas Organisches aus einem anderen Organischen, obzwar unter dieser Art Wesen specifisch von ihm unterschiedenen erzeugt würde; z. B. wenn gewisse Wasserthiere sich nach und nach zu Sumpfthieren, und aus diesen nach einigen Zeugungen zu Landthieren ausbildeten. *A priori*, im Urtheile der blossen Vernunft widerstreitet sich das nicht. Allein die Erfahrung zeigt davon kein Beispiel, nach der vielmehr alle Zeugung, die wir kennen, *generatio homonyma* ist; nicht bloss *univoca* ist, im Gegensatz mit der Zeugung aus unorganisirtem Stoffe, sondern auch ein in der Organisation selbst mit dem Erzeugenden gleichartiges Product hervorbringt, und die *generatio heteronyma*, so weit unsere Erfahrungskenntniss der Natur reicht, nirgend angetroffen wird.

lichkeit eines Verstandes, der zugleich ausführende Macht hat, ausmachen, sich so zweckmässig in einem Wesen haben zusammenfinden können. Allein dieser Einwurf ist nichtig. Denn die ganze Schwierigkeit, welche die Frage wegen der ersten Erzeugung eines in sich selbst Zwecke enthaltenden und durch sie allein begreiflichen Dinges umgiebt, beruht auf der Nachfrage nach Einheit des Grundes der Verbindung des Mannigfaltigen ausser einander in diesem Producte; da denn, wenn dieser Grund in den Verstand einer hervorbringenden Ursache als einfacher Substanz gesetzt wird, jene Frage, sofern sie teleologisch ist, hinreichend beantwortet wird, wenn aber die Ursache bloss in der Materie als einem Aggregat vieler Substanzen ausser einander gesucht wird, die Einheit des Princips für die innerlich zweckmässige Form ihrer Bildung gänzlich ermangelt; und die Autokratie der Materie in Erzeugungen, welche von unserem Verstande nur als Zwecke begriffen werden können, ist ein Wort ohne Bedeutung.

Daher kommt es, dass diejenigen, welche für die objectiv zweckmässigen Formen der Materie einen obersten Grund der Möglichkeit derselben suchen, ohne ihm eben einen Verstand zuzugestehen, das Weltganze doch gern zu einer einigen allbefassenden Substanz (Pantheismus) oder (welches nur eine bestimmtere Erklärung des vorigen ist) zu einem Inbegriffe vieler einer einigen einfachen Substanz inhärirenden Bestimmungen (Spinozismus) machen, bloss um jene Bedingung aller Zweckmässigkeit, die Einheit des Grundes herauszubekommen; wobei sie zwar einer Bedingung der Aufgabe, nämlich der Einheit in der Zweckbeziehung, vermittelst des bloss ontologischen Begriffs einer einfachen Substanz ein Genüge thun, aber für die andere Bedingung, nämlich das Verhältniss derselben zu ihrer Folge als Zweck, wodurch jener ontologische Grund für die Frage näher bestimmt werden soll, nichts anführen, mithin die ganze Frage keineswegs beantworten. Auch bleibt sie schlechterdings unbeantwortlich (für unsere Vernunft), wenn wir jenen Urgrund der Dinge nicht als einfache Substanz, und dieser ihre Eigenschaft zu der specifischen Beschaffenheit der auf sie sich gründenden Naturformen, nämlich der Zweckeinheit, nicht als die einer intelligenten Substanz, das Verhältniss aber derselben zu den letzteren (wegen der Zufälligkeit, die wir an allem, was wir uns nur als Zweck möglich denken) nicht als das Verhältniss einer Causalität uns vorstellen.

374

## §. 81.

## Von der Beigesellung des Mechanismus zum teleologischen Princip in der Erklärung eines Naturzwecks als Naturproducts.

Gleichwie der Mechanismus der Natur nach dem vorhergehenden Paragraphen allein nicht zulangen kann, um sich die Möglichkeit eines organisirten Wesens danach zu denken, sondern (wenigstens nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnissvermögens) einer absichtlich wirkenden Ursache ursprünglich untergeordnet werden muss, so langt ebenso wenig der blosse teleologische Grund eines solchen Wesens hin, es zugleich als ein Product der Natur zu betrachten und zu beurtheilen, wenn nicht der Mechanismus des letzteren dem ersteren beigesellt wird, gleichsam als das Werkzeug einer absichtlich wirkenden Ursache, deren Zwecke die Natur in ihren mechanischen Gesetzen gleichwol untergeordnet ist. Die Möglichkeit einer solchen Vereinigung zweier ganz verschiedener Arten von Causalität, der Natur in ihrer allgemeinen Gesetzmässigkeit mit einer Idee, welche jene auf eine besondere Form einschränkt, wozu sie für sich gar keinen Grund enthält, begreift unsere Vernunft nicht; sie liegt im übersinnlichen Substrat der Natur, wovon wir nichts bejahend bestimmen können, als dass es das Wesen an sich sei, von welchem wir bloss die Erscheinung kennen. Aber das Princip alles, was wir als zu dieser Na-
375 tur (*phaenomenon*) gehörig und als Product derselben annehmen, auch nach mechanischen Gesetzen mit ihr verknüpft denken zu müssen, bleibt nichtsdestoweniger in seiner Kraft; weil ohne diese Art von Causalität organisirte Wesen als Zwecke der Natur doch keine Naturproducte sein würden.

Wenn nun das teleologische Princip der Erzeugung dieser Wesen angenommen wird (wie es denn nicht anders sein kann), so kann man entweder den Occasionalismus oder den Prästabilismus der Ursache ihrer innerlich zweckmässigen Form zum Grunde legen. Nach dem ersteren würde die oberste Weltursache ihrer Idee gemäss bei Gelegenheit einer jeden Begattung der in derselben sich mischenden Materie unmittelbar die organische Bildung geben; nach dem zweiten würde sie in die anfänglichen Producte dieser ihrer Weisheit nur die Anlage gebracht

haben, vermittelst deren ein organisches Wesen seines Gleichen hervorbringt und die Species sich selbst beständig erhält, imgleichen der Abgang der Individuen durch ihre zugleich an ihrer Zerstörung arbeitende Natur continuirlich ersetzt wird. Wenn man den Occasionalismus der Hervorbringung organisirter Wesen annimmt, so geht alle Natur hierbei gänzlich verloren, mit ihr auch aller Vernunftgebrauch, über die Möglichkeit einer solcher Art Producte zu urtheilen; daher man voraussetzen kann, dass niemand dieses System annehmen wird, dem es irgend um Philosophie zu thun ist.

Der Prästabilismus kann nun wiederum auf zwiefache Art verfahren. Er betrachtet nämlich ein jedes von seines Gleichen gezeugte organische Wesen entweder als das Educt oder als das Product des ersteren. Das System der Zeugungen als blosser Educte heisst das der individuellen Präformation oder auch die Evolutionstheorie; das der Zeugungen als Producte wird das System der Epigenesis genannt. Dieses letztere kann auch System der generischen Präformation genannt werden; weil das productive Vermögen der Zeugenden doch nach den inneren zweckmässigen Anlagen, die ihrem Stamme zu Theil wurden, also die specifische Form *virtualiter* präformirt war. Diesem gemäss würde man die entgegenstehende Theorie der individuellen Präformation auch besser Involutionstheorie (oder die der Einschachtelung) nennen können. 376

Die Verfechter der Evolutionstheorie, welche jedes Individuum von der bildenden Kraft der Natur ausnehmen, um es unmittelbar aus der Hand des Schöpfers kommen zu lassen, wollten es also doch nicht wagen, dieses nach der Hypothese des Occasionalismus geschehen zu lassen, so dass die Begattung eine blosse Formalität wäre, unter der eine oberste verständige Weltursache beschlossen hätte, jedesmal eine Frucht mit unmittelbarer Hand zu bilden, und der Mutter nur die Auswickelung und Ernährung derselben zu überlassen. Sie erklärten sich für die Präformation, gleich als wenn es nicht einerlei wäre, übernatürlicher Weise im Anfange oder im Fortlaufe der Welt dergleichen Formen entstehen zu lassen, und nicht vielmehr eine grosse Menge übernatürlicher Anstalten durch gelegentliche Schöpfung erspart würde, welche erforderlich wären, damit der im Anfange der Welt gebildete Embryo die lange Zeit hindurch bis zu seiner Entwickelung nicht von den zerstörenden Kräften 377

der Natur litte und sich unverletzt erhielte, imgleichen eine unermesslich grössere Zahl solcher vorgebildeten Wesen, als jemals entwickelt werden sollten, und mit ihnen ebenso viel Schöpfungen dadurch unnöthig und zwecklos gemacht würden. Allein sie wollten doch wenigstens etwas hierin der Natur überlassen, um nicht gar in völlige Hyperphysik zu gerathen, die aller Naturerklärung entbehren kann. Sie hielten zwar noch fest an ihrer Hyperphysik, selbst da sie an Missgeburten (die man doch unmöglich für Zwecke der Natur halten kann) eine bewunderungswürdige Zweckmässigkeit fanden, sollte sie auch nur darauf abgezielt sein, dass ein Anatom einmal daran als einer zwecklosen Zweckmässigkeit Anstoss nehmen und niederschlagende Bewunderung fühlen sollte. Aber die Erzeugung der Bastarte konnten sie schlechterdings nicht in das System der Präformation hineinpassen, sondern mussten dem Samen der männlichen Geschöpfe, dem sie übrigens nichts als die mechanische 378 Eigenschaft, zum ersten Nahrungsmittel des Embryo zu dienen, zugestanden hatten, doch noch obenein eine zweckmässig bildende Kraft zugestehen, welche sie doch in Ansehung des ganzen Products einer Erzeugung von zwei Geschöpfen derselben Gattung keinem von beiden einräumen wollten.

Wenn man dagegen an dem Vertheidiger der Epigenesis den grossen Vorzug, den er in Ansehung der Erfahrungsgründe zum Beweise seiner Theorie vor dem ersteren hat, gleich nicht kennte, so würde die Vernunft doch schon zum voraus für seine Erklärungsart mit vorzüglicher Gunst eingenommen sein, weil sie die Natur in Ansehung der Dinge, welche man ursprünglich nur nach der Causalität der Zwecke sich als möglich vorstellen kann, doch wenigstens was die Fortpflanzung betrifft als selbst hervorbringend, nicht bloss als entwickelnd betrachtet, und so doch mit dem kleinstmöglichen Aufwande des Uebernatürlichen alles Folgende vom ersten Anfange an der Natur überlässt (ohne aber über diesen ersten Anfang, an dem die Physik überhaupt scheitert, sie mag es mit einer Kette der Ursachen versuchen mit welcher sie wolle, etwas zu bestimmen).

In Ansehung dieser Theorie der Epigenesis hat niemand mehr sowol zum Beweise derselben als auch zur Gründung der echten Principien ihrer Anwendung, zum Theil durch die Beschränkung eines zu vermessenen Gebrauchs derselben geleistet, als Herr Hofr. Blumenbach. Von

organisirter Materie hebt er alle physische Erklärungsart dieser Bildungen 379 an. Denn dass rohe Materie sich nach mechanischen Gesetzen ursprünglich selbst gebildet habe, dass aus der Natur des Leblosen Leben habe entspringen, und Materie in die Form einer sich selbst erhaltenden Zweckmässigkeit sich von selbst habe fügen können, erklärt er mit Recht für vernunftwidrig, lässt aber zugleich dem Naturmechanismus unter diesem uns unerforschlichen Princip einer ursprünglichen Organisation einen unbestimmbaren, zugleich doch auch unverkennbaren Antheil, wozu das Vermögen der Materie (zum Unterschiede von der ihr allgemein beiwohnenden bloss mechanischen Bildungskraft) von ihm in einem organisirten Körper ein (gleichsam unter der höheren Leitung und Anweisung der ersteren stehender) Bildungstrieb genannt wird.

## §. 82.

## Von dem teleologischen System in den äusseren Verhältnissen organisirter Wesen.

Unter der äusseren Zweckmässigkeit verstehe ich diejenige, da ein Ding der Natur einem anderen als Mittel zum Zwecke dient. Nun können Dinge, die keine innere Zweckmässigkeit haben oder zu ihrer Möglichkeit voraussetzen, z. B. Erden, Luft, Wasser u. s. w. gleichwol äusserlich, d. i. im Verhältniss auf andere Wesen sehr zweckmässig sein; aber diese müssen jederzeit organisirte Wesen, d. i. Naturzwecke sein, denn 380 sonst könnten jene auch nicht als Mittel beurtheilt werden. So können Wasser, Luft und Erden nicht als Mittel zu Anhäufung von Gebirgen angesehen werden, weil diese an sich gar nichts enthalten, was einen Grund ihrer Möglichkeit nach Zwecken erforderte, worauf in Beziehung also ihre Ursache niemals unter dem Prädicate eines Mittels (das dazu nützte) vorgestellt werden kann.

Die äussere Zweckmässigkeit ist ein ganz anderer Begriff als der Begriff der inneren, welche mit der Möglichkeit eines Gegenstandes, unangesehen ob seine Wirklichkeit selbst Zweck sei oder nicht, verbunden ist. Man kann von einem organisirten Wesen noch fragen: wozu ist es da? aber nicht leicht von Dingen, an denen man bloss die Wirkung vom Mechanismus der Natur erkennt. Denn in jenen stellen wir uns schon

eine Causalität nach Zwecken zu ihrer inneren Möglichkeit, einen schaffenden Verstand vor, und beziehen dieses thätige Vermögen auf den Bestimmungsgrund desselben, die Absicht. Es giebt nur eine einzige äussere Zweckmässigkeit, die mit der inneren der Organisation zusammenhängt, und ohne dass die Frage sein darf, zu welchem Ende dieses so organisirte Wesen eben habe existiren müssen, dennoch im äusseren Verhältniss eines Mittels zum Zwecke dient. Dieses ist die Or-
381 ganisation beiderlei Geschlechts in Beziehung auf einander zur Fortpflanzung ihrer Art; denn hier kann man immer noch ebenso wie bei einem Individuum fragen: warum musste ein solches Paar existiren? Die Antwort ist: dieses hier macht allererst ein organisirendes Ganze aus, ob zwar nicht ein organisirtes in einem einzigen Körper.

Wenn man nun fragt, wozu ein Ding da ist, so ist die Antwort entweder: sein Dasein und seine Erzeugung hat gar keine Beziehung auf eine nach Absichten wirkende Ursache, und alsdann versteht man immer einen Ursprung derselben aus dem Mechanismus der Natur; oder: es ist irgend ein absichtlicher Grund seines Daseins (als eines zufälligen Naturwesens), und diesen Gedanken kann man schwerlich von dem Begriffe eines organisirten Dinges trennen, weil, da wir einmal seiner inneren Möglichkeit eine Causalität der Endursachen und eine Idee, die dieser zum Grunde liegt, unterlegen müssen, wir auch die Existenz dieses Productes nicht anders als Zweck denken können. Denn die vorgestellte Wirkung, deren Vorstellung[1] zugleich der Bestimmungsgrund der verständigen wirkenden Ursache zu ihrer Hervorbringung ist, heisst Zweck. In diesem Falle also kann man entweder sagen: der Zweck der Existenz eines solchen Naturwesens ist in ihm selbst, d. i. es ist nicht bloss Zweck, sondern auch Endzweck; oder: dieser ist ausser ihm in anderen Natur-
382 wesen, d. i. es existirt zweckmässig nicht als Endzweck, sondern nothwendig zugleich als Mittel.

Wenn wir aber die ganze Natur durchgehen, so finden wir in ihr als Natur kein Wesen, welches auf den Vorzug, Endzweck der Schöpfung zu sein, Anspruch machen könnte; und man kann sogar *a priori* beweisen, dass dasjenige, was etwa noch für die Natur ein letzter Zweck sein könnte, nach allen erdenklichen Bestimmungen und Eigenschaften,

[1] Statt „deren Vorstellung" steht in der ersten Auflage „die".

womit man es ausrüsten möchte, doch als Naturding niemals ein Endzweck sein könne.

Wenn man das Gewächsreich ansieht, so könnte man anfänglich durch die unermessliche Fruchtbarkeit, durch welche es sich beinahe über jeden Boden verbreitet, auf den Gedanken gebracht werden, es für ein blosses Product des Mechanismus der Natur, welchen sie in den Bildungen des Mineralreichs zeigt, zu halten. Eine nähere Kenntniss aber der unbeschreiblich weisen Organisation in demselben lässt uns an diesem Gedanken nicht haften, sondern veranlasst die Frage: wozu sind diese Geschöpfe da? Wenn man sich antwortet: für das Thierreich, welches dadurch genährt wird, damit es sich in so mannigfaltigen Gattungen über die Erde habe verbreiten können, so kommt die Frage wieder: wozu sind denn diese Pflanzen verzehrenden Thiere da? Die Antwort würde etwa sein: für die Raubthiere, die sich nur von dem nähren können, was Leben hat. Endlich ist die Frage: wozu sind diese sammt den vorigen 383 Naturreichen gut? Für den Menschen, zu dem mannigfaltigen Gebrauche, den ihn sein Verstand von allen jenen Geschöpfen machen lehrt; und er ist der letzte Zweck der Schöpfung hier auf Erden, weil er das einzige Wesen auf derselben ist, welches sich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmässig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann.

Man könnte auch mit dem Ritter Linné den dem Scheine nach umgekehrten Weg gehen und sagen: die gewächsfressenden Thiere sind da, um den üppigen Wuchs des Pflanzenreichs, wodurch viele Species desselben erstickt werden würden, zu mässigen; die Raubthiere, um der Gefrässigkeit jener Grenzen zu setzen; endlich der Mensch, damit, indem er diese verfolgt und vermindert, ein gewisses Gleichgewicht unter den hervorbringenden und den zerstörenden Kräften der Natur gestiftet werde. Und so würde der Mensch, so sehr er auch in gewisser Beziehung als Zweck gewürdigt sein möchte, doch in anderer wiederum nur den Rang eines Mittels haben.

Wenn man sich eine objective Zweckmässigkeit in der Mannigfaltigkeit der Gattungen der Erdgeschöpfe und ihrem äusseren Verhältnisse zu einander als zweckmässig construirter Wesen zum Princip macht, so ist es der Vernunft gemäss, sich in diesem Verhältnisse wiederum eine gewisse Organisation und ein System aller Naturreiche nach Endursachen 384

zu denken. Allein hier scheint die Erfahrung der Vernunftmaxime laut zu widersprechen, vornehmlich was einen letzten Zweck der Natur betrifft, der doch zu der Möglichkeit eines solchen Systems erforderlich ist, und den wir nirgend anders als in den Menschen setzen können, da vielmehr in Ansehung dieses als einer der vielen Thiergattungen die Natur so wenig von den zerstörenden als erzeugenden Kräften die mindeste Ausnahme gemacht hat, alles einem Mechanismus derselben ohne einen Zweck zu unterwerfen.

Das Erste, was in einer Anordnung zu einem zweckmässigen Ganzen der Naturwesen auf der Erde absichtlich eingerichtet sein müsste, würde wol ihr Wohnplatz, der Boden und das Element sein, auf und in welchem sie ihr Fortkommen haben sollten. Allein eine genauere Kenntniss der Beschaffenheit dieser Grundlage aller organischen Erzeugung giebt auf keine anderen als ganz unabsichtlich wirkende, ja eher noch verwüstende als Erzeugung, Ordnung und Zwecke begünstigende Ursachen Anzeige. Land und Meer enthalten nicht allein Denkmäler von alten mächtigen Verwüstungen, die sie und alle Geschöpfe auf und in demselben betroffen haben, in sich, sondern ihr ganzes Bauwerk, die Erdlagen des einen und die Grenzen des anderen haben gänzlich das Ansehen des Productes wilder allgewaltiger Kräfte einer im chaotischen 385 Zustande arbeitenden Natur. So zweckmässig auch jetzt die Gestalt, das Bauwerk und der Abhang der Länder für die Aufnahme der Gewässer aus der Luft, für die Quelladern zwischen Erdschichten von mannigfaltiger Art (für mancherlei Producte) und den Lauf der Ströme angeordnet zu sein scheinen mögen, so beweist doch eine nähere Untersuchung derselben, dass sie bloss als die Wirkung theils feuriger, theils wässeriger Eruptionen oder auch Empörungen des Oceans zu Stande gekommen sind, sowol was die erste Erzeugung dieser Gestalt als vornehmlich die nachmalige Umbildung derselben zugleich mit dem Untergange ihrer ersten organischen Erzeugungen betrifft.* Wenn nun der Wohnplatz, der

---

* Wenn der einmal angenommene Name Naturgeschichte für Naturbeschreibung bleiben soll, so kann man das, was die erstere buchstäblich anzeigt, nämlich eine Vorstellung des ehemaligen alten Zustandes der Erde, worüber man, wenn man gleich keine Gewissheit hoffen darf, doch mit gutem Grunde Vermuthungen wagt, die Archäologie der Natur im Gegensatz mit der Kunst nennen. Zu jener würden die Petrefacten, sowie zu dieser die geschnittenen Steine u. s. w. ge-

Mutterboden (des Landes) und der Mutterschooss (des Meeres) für alle diese Geschöpfe auf keinen anderen als gänzlich unabsichtlichen Mechanismus seiner Erzeugung Anzeige giebt: wie und mit welchem Recht 386 können wir für die letzteren Producte einen anderen Ursprung verlangen und behaupten? Wenngleich der Mensch, wie die genaueste Prüfung der Ueberreste jener Naturverwüstungen (nach CAMPERS Urtheile) zu beweisen scheint, in diesen Revolutionen nicht mit begriffen war, so ist er doch von den übrigen Erdgeschöpfen so abhängig, dass wenn ein über die anderen allgemein waltender Mechanismus der Natur eingeräumt wird, er als darunter mit begriffen angesehen werden muss, wenn ihn gleich sein Verstand (grossentheils wenigstens) unter ihren Verwüstungen hat retten können.

Dieses Argument scheint aber mehr zu beweisen, als die Absicht enthielt, wozu es aufgestellt war, nämlich nicht bloss, dass der Mensch kein letzter Zweck der Natur, und aus dem nämlichen Grunde das Aggregat der organisirten Naturdinge auf der Erde nicht ein System von Zwecken sein könne, sondern dass gar die vorher für Naturzwecke gehaltenen Naturproducte keinen anderen Ursprung haben, als den Mechanismus der Natur.

Allein in der obigen Auflösung der Antinomie der Principien der mechanischen und der teleologischen Erzeugungsart der organischen Naturwesen haben wir gesehen, dass, da sie in Ansehung der nach ihren besonderen Gesetzen (zu deren systematischem Zusammenhange uns aber der Schlüssel fehlt) bildenden Natur bloss Principien der reflectirenden 387 Urtheilskraft sind, die nämlich ihren Ursprung nicht an sich bestimmen, sondern nur sagen, dass wir nach der Beschaffenheit unseres Verstandes und unserer Vernunft ihn in dieser Art Wesen nicht anders als nach Endursachen denken können, die grösstmögliche Bestrebung, ja Kühnheit in Versuchen sie mechanisch zu erklären nicht allein erlaubt ist, sondern wir auch durch Vernunft dazu aufgerufen sind, ungeachtet wir wissen, dass wir damit aus subjectiven Gründen der besonderen Art und Beschränkung unseres Verstandes (und nicht etwa, weil der Mechanis-

hören. Denn da man doch wirklich an einer solchen (unter dem Namen einer Theorie der Erde) beständig, wenngleich wie billig langsam arbeitet, so wäre dieser Name eben nicht einer bloss eingebildeten Naturforschung gegeben, sondern einer solchen, zu der die Natur selbst uns einladet und auffordert.

mus der Erzeugung einem Ursprunge nach Zwecken an sich widerspräche) niemals auslangen können; und dass endlich in dem übersinnlichen Princip der Natur (sowol ausser uns als in uns) gar wol die Vereinbarkeit beider Arten sich die Möglichkeit der Natur vorzustellen liegen könne, indem die Vorstellungsart nach Endursachen nur eine subjective Bedingung unseres Vernunftgebrauchs sei, wenn sie die Beurtheilung der Gegenstände nicht bloss als Erscheinungen angestellt wissen will, sondern diese Erscheinungen selbst sammt ihren Principien auf das übersinnliche Substrat zu beziehen verlangt, um gewisse Gesetze der Einheit derselben möglich zu finden, die sie sich nicht anders als durch Zwecke (wovon die Vernunft auch solche hat, die übersinnlich sind) vorstellig machen kann.

388

## §. 83.

## Von dem letzten Zwecke der Natur als eines teleologischen Systems.

Wir haben im vorigen Paragraphen gezeigt, dass wir den Menschen nicht bloss wie alle organisirten Wesen als Naturzweck, sondern auch hier auf Erden als den letzten Zweck der Natur, in Beziehung auf welchen alle übrigen Naturdinge ein System von Zwecken ausmachen, nach Grundsätzen der Vernunft zwar nicht für die bestimmende, doch für die reflectirende Urtheilskraft zu beurtheilen hinreichende Ursache haben. Wenn nun dasjenige im Menschen selbst angetroffen werden muss, was als Zweck durch seine Verknüpfung mit der Natur befördert werden soll, so muss entweder der Zweck von der Art sein, dass er selbst durch die Natur in ihrer Wolthätigkeit befriedigt werden kann, oder es ist die Tauglichkeit und Geschicklichkeit zu allerlei Zwecken, wozu die Natur (äusserlich und innerlich) von ihm gebraucht werden könne. Der erste Zweck der Natur würde die Glückseligkeit, der zweite die Cultur des Menschen sein.

Der Begriff der Glückseligkeit ist nicht ein solcher, den der Mensch etwa von seinen Instincten abstrahirt, und so aus der Thierheit in ihm selbst hernimmt, sondern ist eine blosse Idee eines Zustandes, welcher er den letzteren unter bloss empirischen Bedingungen (welches unmöglich 389 ist) adäquat machen will. Er entwirft sie sich selbst, und zwar auf so verschiedene Art durch seinen mit der Einbildungskraft und den Sinnen

verwickelten Verstand, er ändert sogar diesen so oft, dass die Natur, wenn sie auch seiner Willkür gänzlich unterworfen wäre, doch schlechterdings kein bestimmtes allgemeines und festes Gesetz annehmen könnte, um mit diesem schwankenden Begriff, und so mit dem Zweck, den jeder sich willkürlicher Weise vorsetzt, übereinzustimmen. Aber selbst wenn wir entweder diesen auf das wahrhafte Naturbedürfniss, worin unsere Gattung durchgängig mit sich übereinstimmt, herabsetzen, oder andererseits die Geschicklichkeit sich eingebildete Zwecke zu verschaffen noch so hoch steigern wollten, so würde doch, was der Mensch unter Glückseligkeit versteht und was in der That sein eigener letzter Naturzweck (nicht Zweck der Freiheit) ist, von ihm nie erreicht werden; denn seine Natur ist nicht von der Art, irgendwo im Besitze und Genusse aufzuhören und befriedigt zu werden. Andererseits ist so weit gefehlt, dass die Natur ihn zu ihrem besonderen Liebling aufgenommen und vor allen Thieren mit Wolthun begünstigt habe, dass sie ihn vielmehr in ihren verderblichen Wirkungen, in Pest, Hunger, Wassergefahr, Frost, Anfall von anderen grossen und kleinen Thieren u. dgl. ebenso wenig verschont wie jedes andere Thier, noch mehr aber, dass das Widersinnige der Naturanlagen in ihm ihn noch in selbstersonnene Plagen, und noch andere 390 von seiner eigenen Gattung durch den Druck der Herrschaft, die Barbarei der Kriege u. s. w. in solche Noth versetzt, und er selbst, so viel an ihm ist, an der Zerstörung seiner eigenen Gattung arbeitet, dass selbst bei der wolthätigsten Natur ausser uns der Zweck derselben, wenn er auf die Glückseligkeit unserer Species gestellt wäre, in einem System derselben auf Erden nicht erreicht werden würde, weil die Natur in uns derselben nicht empfänglich ist. Er ist also immer nur Glied in der Kette der Naturzwecke, zwar Princip in Ansehung manches Zwecks, wozu die Natur ihn in ihrer Anlage bestimmt zu haben scheint, indem er sich selbst dazu macht, aber doch auch Mittel zur Erhaltung der Zweckmässigkeit im Mechanismus der übrigen Glieder. Als das einzige Wesen auf Erden, welches Verstand, mithin ein Vermögen hat, sich selbst willkürlich Zwecke zu setzen, ist er zwar betitelter Herr der Natur und, wenn man diese als ein teleologisches System ansieht, seiner Bestimmung nach der letzte Zweck der Natur; aber immer nur bedingt, nämlich dass er es verstehe und den Willen habe, dieser und sich selbst eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst

genug, mithin Endzweck sein könne, der aber in der Natur gar nicht gesucht werden muss.

Um aber auszufinden, worein wir am Menschen wenigstens jenen 391 letzten Zweck der Natur zu setzen haben, müssen wir dasjenige, was die Natur zu leisten vermag um ihn zu dem vorzubereiten, was er selbst thun muss um Endzweck zu sein, heraussuchen und es von allen den Zwecken absondern, deren Möglichkeit auf Bedingungen beruht, die man allein von der Natur erwarten darf. Von der letzteren Art ist die Glückseligkeit auf Erden, worunter der Inbegriff aller durch die Natur ausser und in dem Menschen möglichen Zwecke desselben verstanden wird, d. i. die Materie aller seiner Zwecke auf Erden, die, wenn er sie zu seinem ganzen Zwecke macht, ihn unfähig macht, seiner eigenen Existenz einen Endzweck zu setzen und damit zusammen zu stimmen. Es bleibt also von allen seinen Zwecken in der Natur nur die formale subjective Bedingung, nämlich der Tauglichkeit sich selbst überhaupt Zwecke zu setzen und (unabhängig von der Natur in seiner Zweckbestimmung) die Natur den Maximen seiner freien Zwecke überhaupt angemessen als Mittel zu gebrauchen übrig, was die Natur in Absicht auf den Endzweck, der ausser ihr liegt, ausrichten, und welches also als ihr letzter Zweck angesehen werden kann. Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die Cultur. Also kann nur die Cultur der letzte Zweck sein, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat (nicht seine eigene Glückseligkeit auf Erden, oder wol gar bloss das vor-392 nehmste Werkzeug zu sein, Ordnung und Einhelligkeit in der vernunftlosen Natur ausser ihm zu stiften).

Aber nicht jede Cultur ist zu diesem letzten Zwecke der Natur hinlänglich. Die der Geschicklichkeit ist freilich die vornehmste subjective Bedingung der Tauglichkeit zur Beförderung der Zwecke überhaupt, aber doch nicht hinreichend, den Willen[1] in der Bestimmung und Wahl seiner Zwecke zu befördern, welche doch zum ganzen Umfange einer Tauglichkeit zu Zwecken wesentlich gehört. Die letztere Bedingung der Tauglichkeit, welche man die Cultur der Zucht (Disciplin) nennen könnte, ist negativ, und besteht in der Befreiung des Willens

[1] Statt „den Willen“ steht in der ersten Auflage „die Freiheit“. Es heisst jedoch auch dort schon weiterhin „seiner Zwecke“.

von dem Despotismus der Begierden, wodurch wir, an gewisse Naturdinge geheftet, unfähig gemacht werden selbst zu wählen, indem wir uns die Triebe zu Fesseln dienen lassen, die uns die Natur nur statt Leitfäden beigegeben hat, um die Bestimmung der Thierheit in uns nicht zu vernachlässigen oder gar zu verletzen, indess wir doch frei genug sind, sie anzuziehen oder nachzulassen, zu verlängern oder zu verkürzen, nachdem es die Zwecke der Natur erfordern.

Die Geschicklichkeit kann in der Menschengattung nicht wol entwickelt werden, als vermittelst der Ungleichheit unter Menschen, da die grösste Zahl die Nothwendigkeiten des Lebens gleichsam mechanisch, ohne dazu besonders Kunst zu bedürfen, zur Gemächlichkeit und Musse anderer besorgt, welche die minder nothwendigen Stücke der Cultur, 393 Wissenschaft und Kunst bearbeiten, und von diesen in einem Stande des Drucks, saurer Arbeit und wenig Genusses gehalten wird, auf welche Klasse sich denn doch manches von der Cultur der höheren nach und nach auch verbreitet. Die Plagen aher wachsen im Fortschritte derselben (dessen Höhe, wenn der Hang zum Entbehrlichen schon dem Unentbehrlichen Abbruch zu thun anfängt, Luxus heisst) auf beiden Seiten gleich mächtig, auf der einen durch fremde Gewaltthätigkeit, auf der anderen durch innere Ungenügsamkeit; aber das glänzende Elend ist doch mit der Entwickelung der Naturanlagen in der Menschengattung verbunden, und der Zweck der Natur selbst, wenn es gleich nicht unser Zweck ist, wird doch hierbei erreicht. Die formale Bedingung, unter welcher die Natur diese ihre Endabsicht allein erreichen kann, ist diejenige Verfassung im Verhältnisse der Menschen unter einander, wo dem Abbruche der einander wechselseitig widerstreitenden Freiheit gesetzmässige Gewalt in einem Ganzen, welches bürgerliche Gesellschaft heisst, entgegengesetzt wird; denn nur in ihr kann die grösste Entwickelung der Naturanlagen geschehen. Zu derselben wäre aber doch, wenngleich Menschen sie auszufinden klug, und sich ihrem Zwange willig zu unterwerfen weise genug wären, noch ein weltbürgerliches Ganze, d. i. ein System aller Staaten, die auf einander nachtheilig zu wirken in Gefahr sind, erforderlich. In dessen Ermangelung und bei dem Hinderniss, welches Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht, vornehmlich bei 394 denen, die Gewalt in Händen haben, selbst der Möglichkeit eines solchen Entwurfs entgegensetzen, ist der Krieg (theils in welchem sich Staaten

zerspalten und in kleinere auflösen, theils ein Staat andere kleinere mit sich vereinigt und ein grösseres Ganze zu bilden strebt) unvermeidlich, der so wie er ein unabsichtlicher (durch zügellose Leidenschaften angeregter) Versuch der Menschen, doch tief verborgener, vielleicht[1] absichtlicher der obersten Weisheit ist, Gesetzmässigkeit mit der Freiheit der Staaten und dadurch Einheit eines moralisch begründeten Systems derselben wo nicht zu stiften, dennoch vorzubereiten, und ungeachtet der schrecklichsten Drangsale, womit er das menschliche Geschlecht belegt, und der vielleicht noch grösseren, womit die beständige Bereitschaft dazu im Frieden drückt, dennoch eine Triebfeder mehr ist (indess die Hoffnung zu dem Ruhestande einer Volksglückseligkeit sich immer weiter entfernt), alle Talente, die zur Cultur dienen, bis zum höchsten Grade zu entwickeln.

Was die Disciplin der Neigungen betrifft, zu denen die Naturanlage in Absicht auf unsere Bestimmung als einer Thiergattung ganz zweckmässig ist, die aber die Entwickelung der Menschheit sehr erschweren, so zeigt sich doch auch in Ansehung dieses zweiten Erfordernisses zur Cultur ein zweckmässiges Streben der Natur zu einer Ausbildung, welche uns höherer Zwecke, als die Natur selbst liefern kann, empfänglich macht. 395 Das Uebergewicht der Uebel, welche die Verfeinerung des Geschmacks bis zur Idealisirung desselben, und selbst der Luxus in Wissenschaften als einer Nahrung für die Eitelkeit durch die unzubefriedigende Menge der dadurch erzeugten Neigungen über uns ausschüttet, ist nicht zu bestreiten; dagegen aber der Zweck der Natur auch nicht zu verkennen, der Rohigkeit und dem Umgestüm derjenigen Neigungen, welche mehr der Thierheit in uns angehören und der Ausbildung zu unserer höheren Bestimmung am meisten entgegen sind (der Neigungen des Genusses), immer mehr abzugewinnen und der Entwickelung der Menschheit Platz zu machen. Schöne Kunst und Wissenschaften, die durch eine Lust, die sich allgemein mittheilen lässt, und durch Geschliffenheit und Verfeinerung für die Gesellschaft, wenngleich den Menschen nicht sittlich besser, doch gesittet machen, gewinnen der Tyrannei des Sinnenhanges sehr viel ab, und bereiten dadurch den Menschen zu einer Herrschaft vor, in welcher die Vernunft allein Gewalt haben soll, indess die Uebel, womit uns

---

[1] Das Wort „vielleicht“ ist ein Zusatz der zweiten Auflage.

theils die Natur, theils die unvertragsame Selbstsucht der Menschen heimsucht, zugleich die Kräfte der Seele aufbieten, steigern und stählen, um jenen nicht zu unterliegen, und uns so eine Tauglichkeit zu höheren Zwecken, die in uns verborgen liegt, fühlen lassen.*

## §. 84. 396

## Von dem Endzwecke des Daseins einer Welt, d. i. der Schöpfung selbst.

**Endzweck** ist derjenige Zweck, der keines anderen als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf.

Wenn für die Zweckmässigkeit der Natur der blosse Mechanismus derselben zum Erklärungsgrunde angenommen wird, so kann man nicht fragen, wozu die Dinge in der Welt da sind, denn es ist alsdann nach einem solchen idealistischen System nur von der physischen Möglichkeit der Dinge (welche uns als Zwecke zu denken blosse Vernünftelei, ohne Object sein würde) die Rede; man mag nun diese Form der Dinge auf den Zufall oder blinde Nothwendigkeit deuten, in beiden Fällen wäre 397 jene Frage leer. Nehmen wir aber die Zweckverbindung in der Welt für real und für sie eine besondere Art der Causalität, nämlich einer **absichtlich wirkenden** Ursache an, so können wir bei der Frage nicht stehen bleiben, wozu Dinge der Welt (organisirte Wesen) diese oder jene Form haben, in diese oder jene Verhältnisse gegen andere von

* Was das Leben für **uns** für einen Werth habe, wenn dieser bloss nach dem geschätzt wird, **was man geniesst** (dem natürlichen Zweck der Summe aller Neigungen, der Glückseligkeit), ist leicht zu entscheiden. Er sinkt unter Null; denn wer wollte wol das Leben unter denselben Bedingungen oder auch nach einem neuen, selbst entworfenen (doch dem Naturlaufe gemässen) Plane, der aber auch bloss auf Genuss gestellt wäre, aufs neue antreten? Welchen Werth das Leben dem zufolge habe, was es nach dem Zwecke, den die Natur mit uns hat, geführt, in sich enthält, und welches in dem besteht, was man **thut** (nicht bloss geniesst), wo wir aber immer doch nur Mittel zu unbestimmtem Endzwecke sind, ist oben gezeigt worden. Es bleibt also wol nichts übrig als der Werth, den wir unserem Leben selbst geben durch das, was wir nicht allein thun, sondern auch so unabhängig von der Natur zweckmässig thun, dass selbst die Existenz der Natur nur unter dieser Bedingung Zweck sein kann.

der Natur gesetzt sind; sondern da einmal ein Verstand gedacht wird, der als die Ursache der Möglichkeit solcher Formen angesehen werden muss, wie sie wirklich an Dingen gefunden werden, so muss auch in eben demselben nach dem objectiven Grunde gefragt werden, der diesen productiven Verstand zu einer Wirkung dieser Art bestimmt haben könne, welcher dann der Endzweck ist, wozu dergleichen Dinge da sind.

Ich habe oben gesagt, dass der Endzweck kein Zweck sei, welchen zu bewirken und der Idee desselben gemäss hervorzubringen die Natur hinreichend wäre, weil er unbedingt ist. Denn es ist nichts in der Natur (als einem Sinnenwesen), wozu der in ihr selbst befindliche Bestimmungsgrund nicht immer wiederum bedingt wäre; und dieses gilt nicht bloss von der Natur ausser uns (der materiellen), sondern auch in uns (der denkenden), wol zu verstehen, dass ich in mir nur das betrachte, was Natur ist. Ein Ding aber, das nothwendig seiner objectiven Beschaffenheit wegen als Endzweck einer verständigen Ursache existiren soll, muss 398 von der Art sein, dass es in der Ordnung der Zwecke von keiner anderweitigen Bedingung als bloss seiner Idee abhängig ist.

Nun haben wir nur eine einzige Art Wesen in der Welt, deren Causalität teleologisch, d. i. auf Zwecke gerichtet, und doch zugleich so beschaffen ist, dass das Gesetz, nach welchem sie sich Zwecke zu bestimmen haben, von ihnen selbst als unbedingt und von Naturbedingungen unabhängig, an sich aber als nothwendig vorgestellt wird. Das Wesen dieser Art ist der Mensch, aber als Noumenon betrachtet; das einzige Naturwesen, an welchem wir doch ein übersinnliches Vermögen (die Freiheit) und sogar das Gesetz der Causalität sammt dem Objecte derselben, welches es sich als höchsten Zweck vorsetzen kann (das höchste Gut in der Welt), von Seiten seiner eigenen Beschaffenheit erkennen können.

Von dem Menschen nun (und so jedem vernünftigen Wesen in der Welt) als einem moralischen Wesen kann nicht weiter gefragt werden, wozu (*quem in finem*) er existire. Sein Dasein hat den höchsten Zweck selbst in sich, dem, so viel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann, wenigstens welchem zuwider er sich keinem Einflusse der Natur unterworfen halten darf. — Wenn nun Dinge der Welt als ihrer Existenz nach abhängige Wesen einer nach Zwecken handelnden obersten Ursache bedürfen, so ist der Mensch der Schöpfung Endzweck; denn

ohne diesen wäre die Kette der einander untergeordneten Zwecke nicht vollständig gegründet, und nur im Menschen, aber auch in diesem nur 399 als Subjecte der Moralität ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht ein Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist.*

## §. 85. 400

## Von der Physikotheologie.

Die Physikotheologie ist der Versuch der Vernunft, aus den Zwecken der Natur (die nur empirisch erkannt werden können) auf die oberste Ursache der Natur und ihre Eigenschaften zu schliessen. Eine Moraltheologie (Ethikotheologie) wäre der Versuch, aus dem mora-

---

* Es wäre möglich, dass Glückseligkeit der vernünftigen Wesen in der Welt ein Zweck der Natur wäre, und alsdann wäre sie auch ihr letzter Zweck. Wenigstens kann man *a priori* nicht einsehen, warum die Natur nicht so eingerichtet sein sollte, weil durch ihren Mechanismus diese Wirkung, wenigstens so viel wir einsehen, wol möglich wäre. Aber Moralität und eine ihr untergeordnete Causalität nach Zwecken ist schlechterdings durch Naturursachen unmöglich; denn das Princip ihrer Bestimmung zum Handeln ist übersinnlich, ist also das einzige Mögliche in der Ordnung der Zwecke, das in Ansehung der Natur schlechthin unbedingt ist, und ihr Subject dadurch zum Endzwecke der Schöpfung, dem die ganze Natur untergeordnet ist, allein qualificirt. — Glückseligkeit dagegen ist, wie im vorigen Paragraphen nach dem Zeugniss der Erfahrung gezeigt worden, nicht einmal ein Zweck der Natur in Ansehung der Menschen, mit einem Vorzuge vor anderen Geschöpfen, weit gefehlt dass sie ein Endzweck der Schöpfung sein sollte. Menschen mögen sie sich immer zu ihrem letzten subjectiven Zwecke machen. Wenn ich aber nach dem Endzwecke der Schöpfung frage: wozu haben Menschen existiren müssen? so ist von einem objectiven obersten Zwecke die Rede, wie ihn die höchste Vernunft zu ihrer Schöpfung erfordern würde. Antwortet man nun darauf: damit Wesen existiren, denen jene oberste Ursache wolthun könne, so widerspricht man der Bedingung, welcher die Vernunft des Menschen selbst seinen innigsten Wunsch der Glückseligkeit unterwirft (nämlich der Uebereinstimmung mit seiner eigenen inneren moralischen Gesetzgebung). Dies beweist, dass die Glückseligkeit nur bedingter Zweck, der Mensch also nur als moralisches Wesen Endzweck der Schöpfung sein könne, was aber seinen Zustand betrifft, Glückseligkeit nur als Folge, nach Massgabe der Uebereinstimmung mit jenem Zwecke als dem Zwecke seines Daseins in Verbindung stehe.

lischen Zwecke vernünftiger Wesen in der Natur (der *a priori* erkannt werden kann) auf jene Ursache und ihre Eigenschaften zu schliessen.

Die erstere geht natürlicher Weise vor der zweiten vorher. Denn wenn wir von den Dingen in der Welt auf eine Weltursache teleologisch schliessen wollen, so müssen Zwecke der Natur zuerst gegeben sein, für die wir nachher einen Endzweck, und für diesen dann das Princip der Causalität dieser obersten Ursache zu suchen haben.

Nach dem teleologischen Princip können und müssen viele Nachforschungen der Natur geschehen, ohne dass man nach dem Grunde der 401 Möglichkeit zweckmässig zu wirken, welche wir an verschiedenen der Producte der Natur antreffen, zu fragen Ursache hat. Will man nun aber auch hiervon einen Begriff haben, so haben wir dazu schlechterdings keine weitergehende Einsicht als bloss die Maxime der reflectirenden Urtheilskraft, dass nämlich, wenn uns auch nur ein einziges organisches Product der Natur gegeben wäre, wir nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnissvermögens dafür keinen anderen Grund denken können, als den einer Ursache der Natur selbst (es sei der ganzen Natur oder auch nur dieses Stücks derselben), die durch Verstand die Causalität zu demselben enthält; ein Beurtheilungsprincip, wodurch wir in der Erklärung der Naturdinge und ihres Ursprungs zwar um nichts weiter gebracht werden, das uns aber doch über die Natur hinaus einige Aussicht eröffnet, um den sonst so unfruchtbaren Begriff eines Urwesens vielleicht näher bestimmen zu können.

Nun sage ich: die Physikotheologie, so weit sie auch getrieben werden mag, kann uns doch nichts von einem Endzwecke der Schöpfung eröffnen; denn sie reicht nicht einmal bis zur Frage nach demselben. Sie kann also zwar den Begriff einer verständigen Weltursache als einen subjectiv für die Beschaffenheit unseres Erkenntnissvermögens allein tauglichen Begriff von der Möglichkeit der Dinge, die wir uns nach Zwecken verständlich machen können, rechtfertigen, aber diesen Begriff weder in 402 theoretischer noch praktischer Absicht weiter bestimmen; und ihr Versuch erreicht seine Absicht nicht, eine Theologie zu gründen, sondern sie bleibt immer nur eine physische Teleologie, weil die Zweckbeziehung in ihr immer nur als in der Natur bedingt betrachtet wird und werden muss, mithin den Zweck, wozu die Natur selbst existirt (wozu der Grund ausser der Natur gesucht werden muss), gar nicht einmal in Anfrage

bringen kann, auf dessen bestimmte Idee gleichwol der bestimmte Begriff jener oberen verständigen Weltursache, mithin die Möglichkeit einer Theologie ankommt.

Wozu die Dinge in der Welt einander nützen; wozu das Mannigfaltige in einem Dinge für dieses Ding selbst gut ist; wie man sogar Grund habe anzunehmen, dass nichts in der Welt umsonst, sondern alles irgend wozu in der Natur unter der Bedingung, dass gewisse Dinge (als Zwecke) existiren sollten, gut sei, wobei mithin unsere Vernunft für die Urtheilskraft kein anderes Princip der Möglichkeit des Objects ihrer unvermeidlichen teleologischen Beurtheilung in ihrem Vermögen hat, als das, den Mechanismus der Natur der Architektonik eines verständigen Welturhebers unterzuordnen: das alles leistet die teleologische Weltbetrachtung sehr herrlich und zur äussersten Bewunderung. Weil aber die Data, mithin die Principien, jenen Begriff einer intelligenten Weltursache (als höchsten Künstlers) zu bestimmen, bloss empirisch sind, so lassen sie auf keine Eigenschaften weiter schliessen, als uns die Erfahrung an den Wirkungen derselben offenbart, welche, da sie nie die gesammte Na- 403 tur als System befassen kann, oft auf (dem Anscheine nach) jenem Begriffe und unter einander widerstreitende Beweisgründe stossen muss, niemals aber, wenn wir gleich vermögend wären auch das ganze System, sofern es blosse Natur betrifft, empirisch zu überschauen, uns über die Natur zu dem Zwecke ihrer Existenz selber, und dadurch zum bestimmten Begriffe jener oberen Intelligenz erheben kann.

Wenn man sich die Aufgabe, um deren Auflösung es einer Physikotheologie zu thun ist, klein macht, so scheint ihre Auflösung leicht. Verschwendet man nämlich den Begriff von einer Gottheit an jedes von uns gedachte verständige Wesen, deren es eines oder mehrere geben mag, welches viele und sehr grosse, aber eben nicht alle Eigenschaften habe, die zu Gründung einer mit dem grösstmöglichen Zwecke übereinstimmenden Natur überhaupt erforderlich sind; oder hält man es für nichts, in einer Theorie den Mangel dessen, was die Beweisgründe leisten, durch willkürliche Zusätze zu ergänzen, und, wo man nur Grund hat viel Vollkommenheit anzunehmen (und was ist viel für uns?), sich da befugt hält, alle mögliche vorauszusetzen, so macht die physische Teleologie wichtige Ansprüche auf den Ruhm, eine Theologie zu begründen. Wenn aber verlangt wird anzuzeigen, was uns denn antreibe und über-

dem berechtige, jene Ergänzungen zu machen, so werden wir in den 404 Principien des theoretischen Gebrauchs der Vernunft, welcher durchaus verlangt, zu Erklärung eines Objects der Erfahrung diesem nicht mehr Eigenschaften beizulegen, als empirische Data zu ihrer Möglichkeit anzutreffen sind, vergeblich Grund zu unserer Rechtfertigung suchen. Bei näherer Prüfung würden wir sehen, dass eigentlich eine Idee von einem höchsten Wesen, die auf ganz verschiedenem Vernunftgebrauch (dem praktischen) beruht, in uns *a priori* zum Grunde liege, welche uns antreibt, die mangelhafte Vorstellung einer physischen Teleologie von dem Urgrunde der Zwecke in der Natur bis zum Begriffe einer Gottheit zu ergänzen; und wir würden uns nicht fälschlich einbilden, diese Idee, mit ihr aber eine Theologie durch den theoretischen Vernunftgebrauch der physischen Weltkenntniss zu Stande gebracht, viel weniger ihre Realität bewiesen zu haben.

Man kann es den Alten nicht so hoch zum Tadel anrechnen, wenn sie sich ihre Götter als theils ihrem Vermögen, theils den Absichten und Willensmeinungen nach sehr mannigfaltig verschieden, alle aber, selbst ihr Oberhaupt nicht ausgenommen, noch immer auf menschliche Weise eingeschränkt dachten. Denn wenn sie die Einrichtung und den Gang der Dinge in der Natur betrachteten, so fanden sie zwar Grund genug, etwas mehr als Mechanisches zur Ursache derselben anzunehmen und Absichten gewisser oberer Ursachen, die sie nicht anders als übermenschlich denken konnten, hinter dem Maschinenwerk dieser Welt zu 405 vermuthen. Weil sie aber das Gute und Böse, das Zweckmässige und Zweckwidrige in ihr wenigstens für unsere Einsicht sehr gemischt antrafen, und sich nicht erlauben konnten, insgeheim dennoch zum Grunde liegende weise und wolthätige Zwecke, von denen sie doch den Beweis nicht sahen, zum Behuf der willkürlichen Idee eines höchst vollkommenen[1] Urhebers anzunehmen, so konnte ihr Urtheil von der obersten Weltursache schwerlich anders ausfallen, sofern sie nämlich nach Maximen des bloss theoretischen Gebrauchs der Vernunft ganz consequent verfuhren. Andere, die als Physiker zugleich Theologen sein wollten, dachten Befriedigung für die Vernunft darin zu finden, dass sie für die absolute Einheit

[1] Statt „eines höchst vollkommenen" steht in der ersten Auflage „eines einigen höchst vollkommenen".

des Princips der Naturdinge, welche die Vernunft fordert, vermittelst der Idee von einem Wesen sorgten, in welchem als alleiniger Substanz jene insgesammt nur inhärirende Bestimmungen wären, welche Substanz zwar nicht durch Verstand Ursache der Welt, in welcher aber doch als Subject aller Verstand der Weltwesen anzutreffen wäre; ein Wesen folglich, das zwar nicht nach Zwecken etwas hervorbrächte, in welchem aber doch alle Dinge wegen der Einheit des Subjects, von dem sie bloss Bestimmungen sind, auch ohne Zweck und Absicht nothwendig sich auf einander zweckmässig beziehen mussten. So führten sie den Idealismus der Endursachen ein, indem sie die so schwer herauszubringende Einheit einer Menge zweckmässig verbundener Substanzen statt der Causalab- 406 hängigkeit von einer in die der Inhärenz in einer verwandelten; welches System in der Folge, von Seiten der inhärirenden Weltwesen betrachtet, als Pantheismus, von Seiten des allein subsistirenden Subjects als Urwesens (späterhin) als Spinozismus, nicht sowol die Frage vom ersten Grunde der Zweckmässigkeit der Natur auflöste, als sie vielmehr für nichtig erklärte, indem der letztere Begriff, aller seiner Realität beraubt, zur blossen Missdeutung eines allgemeinen ontologischen Begriffs von einem Dinge überhaupt gemacht wurde.

Nach bloss theoretischen Principien des Vernunftgebrauchs (worauf die Physikotheologie sich allein gründet) kann also niemals der Begriff einer Gottheit, der für unsere teleologische Beurtheilung der Natur zureichte, herausgebracht werden. Denn wir erklären entweder alle Teleologie für blosse Täuschung der Urtheilskraft in der Beurtheilung der Causalverbindung der Dinge, und flüchten uns zu dem alleinigen Princip eines blossen Mechanismus der Natur, welche wegen der Einheit der Substanz, von der sie nichts als das Mannigfaltige der Bestimmungen derselben sei, uns eine allgemeine Beziehung auf Zwecke zu enthalten bloss scheine; oder wenn wir statt dieses Idealismus der Endursachen dem Grundsatze des Realismus dieser besonderen Art der Causalität anhänglich bleiben wollen, so mögen wir viele verständige Urwesen oder nur ein einziges den Naturzwecken unterlegen: sobald wir zu Begründung des Begriffs von demselben nichts als Erfahrungsprincipien, von 407 der wirklichen Zweckverbindung in der Welt hergenommen, zur Hand haben, so können wir einerseits wider die Misshelligkeit, die die Natur in Ansehung der Zweckeinheit in vielen Beispielen aufstellt, keinen Rath

finden, andererseits den Begriff einer einigen intelligenten Ursache, so wie wir ihn, durch blosse Erfahrung berechtigt, herausbringen, niemals für irgend eine, auf welche Art es auch sei (theoretisch oder praktisch) brauchbare Theologie bestimmt genug daraus ziehen.

Die physische Teleologie treibt uns zwar an, eine Theologie zu suchen, aber kann keine hervorbringen, so weit wir auch der Natur durch Erfahrung nachspüren und der in ihr entdeckten Zweckverbindung durch Vernunftideen (die zu physischen Aufgaben theoretisch sein müssen) zu Hilfe kommen mögen. Was hilft's, wird man mit Recht klagen, dass wir allen diesen Einrichtungen einen grossen, einen für uns unermesslichen Verstand zum Grunde legen, und ihn diese Welt nach Absichten anordnen lassen, wenn uns die Natur von der Endabsicht nichts sagt noch jemals sagen kann, ohne welche wir uns doch keinen gemeinschaftlichen Beziehungspunkt aller dieser Naturzwecke, kein hinreichendes teleologisches Princip machen können, theils die Zwecke insgesammt in einem System zu erkennen, theils uns von dem obersten Verstande als Ursache einer solchen Natur einen Begriff zu machen, der unserer 408 über sie teleologisch reflectirenden Urtheilskraft zum Richtmasse dienen könnte. Ich hätte alsdann zwar einen Kunstverstand für zerstreute Zwecke, aber keine Weisheit für einen Endzweck, der doch eigentlich den Bestimmungsgrund von jenem enthalten muss. In Ermangelung aber eines Endzwecks, den nur die reine Vernunft *a priori* an die Hand geben kann (weil alle Zwecke in der Welt empirisch bedingt sind und nichts als was hierzu oder dazu als zufälliger Absicht, nicht was schlechthin gut ist, enthalten können), und der mich allein lehren würde, welche Eigenschaften, welchen Grad, und welches Verhältniss der obersten Ursache zur Natur ich mir zu denken habe, um diese als teleologisches System zu beurtheilen: wie und mit welchem Rechte darf ich da meinen sehr eingeschränkten Begriff von jenem ursprünglichen Verstande, den ich auf meine geringe Weltkenntniss gründen kann, von der Macht dieses Urwesens seine Ideen zur Wirklichkeit zu bringen, von seinem Willen es zu thun u. s. w. nach Belieben erweitern, und bis zur Idee eines allweisen unendlichen Wesens ergänzen? Dies würde, wenn es theoretisch geschehen sollte, in mir selbst Allwissenheit voraussetzen, um die Zwecke der Natur in ihrem ganzen Zusammenhange einzusehen, und noch obenein alle anderen möglichen Pläne denken zu können, mit denen in Ver-

gleichung der gegenwärtige als der beste mit Grund beurtheilt werden müsste. Denn ohne diese vollendete Kenntniss der Wirkung kann ich auf keinen bestimmten Begriff von der obersten Ursache, der nur in dem 409 von einer in allem Betracht unendlichen Intelligenz, d. i. dem Begriffe einer Gottheit angetroffen werden kann, schliessen und eine Grundlage zur Theologie zu Stande bringen.

Wir können also bei aller möglichen Erweiterung der physischen Teleologie nach dem oben angeführten Grundsatze wol sagen, dass wir nach der Beschaffenheit und den Principien unseres Erkenntnissvermögens die Natur in ihren uns bekannt gewordenen zweckmässigen Anordnungen nicht anders als das Product eines Verstandes, dem diese unterworfen ist, denken können. Ob aber dieser Verstand mit dem Ganzen derselben und dessen Hervorbringung noch eine Endabsicht gehabt haben möge (die alsdann nicht in der Natur der Sinnenwelt liegen würde), das kann uns die theoretische Naturforschung nie eröffnen; sondern es bleibt bei aller Kenntniss derselben unausgemacht, ob jene oberste Ursache überall nach einem Endzwecke, und nicht vielmehr durch einen von der blossen Nothwendigkeit seiner Natur zu Hervorbringung gewisser Formen bestimmten Verstand (nach der Analogie mit dem, was wir bei den Thieren den Kunstinstinct nennen) Urgrund derselben sei, ohne dass es nöthig sei, ihr darum auch nur Weisheit, viel weniger höchste und mit allen anderen zur Vollkommenheit ihres Products erforderlichen Eigenschaften verbundene Weisheit beizulegen.

Also ist die Physikotheologie eine missverstandene physische Te- 410 leologie, nur als Vorbereitung (Propädeutik) zur Theologie brauchbar und nur durch Hinzukunft eines anderweitigen Princips, auf das sie sich stützen kann, nicht aber an sich selbst, wie ihr Name es anzeigen will, zu dieser Absicht zureichend.

## §. 86.

## Von der Ethikotheologie.

Es ist ein Urtheil, dessen sich selbst der gemeinste Verstand nicht entschlagen kann, wenn er über das Dasein der Dinge in der Welt und die Existenz der Welt selbst nachdenkt, dass nämlich alle die mannigfaltigen Geschöpfe, von wie grosser Kunsteinrichtung und wie mannig-

faltigem zweckmässig auf einander bezogenen Zusammenhange sie auch sein mögen, ja selbst das Ganze so vieler Systeme derselben, die wir unrichtiger Weise Welten nennen, zu nichts da sein würden, wenn es in ihnen nicht Menschen (vernünftige Wesen überhaupt) gäbe, d. i. dass ohne den Menschen die ganze Schöpfung eine blosse Wüste,[1] umsonst und ohne Endzweck sein würde. Es ist aber auch nicht das Erkenntnissvermögen desselben (theoretische Vernunft), in Beziehung auf welches das Dasein alles Uebrigen in der Welt allererst seinen Werth bekommt, etwa damit irgend jemand da sei, welcher die Welt betrachten könne. Denn wenn diese Betrachtung der Welt ihm doch nichts als Dinge ohne 411 Endzweck vorstellig machte, so kann daraus, dass sie erkannt wird, dem Dasein derselben kein Werth erwachsen, und man muss schon einen Endzweck derselben voraussetzen, in Beziehung auf welchen die Weltbetrachtung selbst einen Werth habe. Auch ist es nicht das Gefühl der Lust und der Summe derselben, in Beziehung auf welches wir einen Endzweck der Schöpfung als gegeben denken, d. i. nicht das Wolsein, der Genuss (er sei körperlich oder geistig), mit einem Worte die Glückseligkeit, wonach wir jenen absoluten Werth schätzen. Denn dass, wenn der Mensch da ist, er diese sich selbst zur Endabsicht macht, giebt keinen Begriff, wozu er dann überhaupt da sei, und welchen Werth er dann selbst habe, um sich seine Existenz angenehm zu machen. Er muss also schon als Endzweck der Schöpfung vorausgesetzt werden, um einen Vernunftgrund zu haben, warum die Natur mit seiner Glückseligkeit zusammenstimmen müsse, wenn sie als ein absolutes Ganze nach Principien der Zwecke betrachtet wird. — Also ist es nur das Begehrungsvermögen, aber nicht dasjenige, was ihn von der Natur (durch sinnliche Antriebe) abhängig macht, nicht das, in Ansehung dessen der Werth seines Daseins auf dem, was er empfängt und geniesst, beruht; sondern der Werth, welchen er allein sich selbst geben kann, und welcher in dem besteht, was er thut, wie und nach welchen Principien er, nicht als Naturglied, sondern in der Freiheit seines Begehrungsvermögens handelt, 412 d. h. ein guter Wille ist dasjenige, wodurch sein Dasein allein einen absoluten Werth, und in Beziehung auf welches das Dasein der Welt einen Endzweck haben kann.

---

[1] Die Worte „eine blosse Wüste," sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

Auch stimmt damit das gemeinste Urtheil der gesunden Menschenvernunft vollkommen zusammen, nämlich dass der Mensch nur als moralisches Wesen ein Endzweck der Schöpfung sein könne; wenn man die Beurtheilung nur auf diese Frage leitet und veranlasst sie zu versuchen. Was hilft's, wird man sagen, dass dieser Mensch so viel Talent hat, dass er damit sogar sehr thätig ist und dadurch einen nützlichen Einfluss auf das gemeine Wesen ausübt, und also in Verhältniss sowol auf seine Glücksumstände als auch auf anderer Nutzen einen grossen Werth hat, wenn er keinen guten Willen besitzt? Er ist ein verachtungswürdiges Object, wenn man ihn nach seinem Inneren betrachtet; und wenn die Schöpfung nicht überall ohne Endzweck sein soll, so muss er, der als Mensch auch dazu gehört, doch als böser Mensch in einer Welt unter moralischen Gesetzen diesen gemäss seines subjectiven Zwecks (der Glückseligkeit) verlustig gehen, als der einzigen Bedingung, unter der seine Existenz mit dem Endzwecke zusammen bestehen kann.

Wenn wir nun in der Welt Zweckanordnungen antreffen und, wie es die Vernunft unvermeidlich fordert, die Zwecke, die es nur bedingt sind, einem unbedingten obersten, d. i. einem Endzwecke unterordnen, so sieht man erstlich leicht, dass alsdann nicht von einem Zwecke der 413 Natur (innerhalb derselben), sofern sie existirt, sondern dem Zwecke ihrer Existenz mit allen ihren Einrichtungen, mithin von dem letzten Zwecke der Schöpfung die Rede ist, und in diesem auch eigentlich von der obersten Bedingung, unter welcher allein ein Endzweck (d. i. der Bestimmungsgrund eines höchsten Verstandes zu Hervorbringung der Weltwesen) stattfinden kann.

Da wir nun den Menschen nur als moralisches Wesen für den Zweck der Schöpfung anerkennen, so haben wir erstlich einen Grund, wenigstens die Hauptbedingung, die Welt als ein nach Zwecken zusammenhängendes Ganze und als System von Endursachen anzusehen, vornehmlich aber für die nach Beschaffenheit unserer Vernunft uns nothwendige Beziehung der Naturzwecke auf eine verständige Weltursache ein Princip, die Natur und Eigenschaften dieser ersten Ursache als obersten Grundes im Reiche der Zwecke zu denken, und so den Begriff derselben zu bestimmen, welches die physische Teleologie nicht vermochte, die nur unbestimmte und eben darum zum theoretischen sowol als praktischen Gebrauche untaugliche Begriffe von demselben veranlassen konnte.

Aus diesem so bestimmten Princip der Causalität des Urwesens werden wir es nicht bloss als Intelligenz und gesetzgebend für die Natur, sondern auch als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen 414 Reiche der Zwecke denken müssen. In Beziehung auf das höchste unter seiner Herrschaft allein mögliche Gut, nämlich die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen, werden wir uns dieses Urwesen als allwissend denken, damit selbst das Innerste der Gesinnungen (welches den eigentlichen moralischen Werth der Handlungen vernünftiger Weltwesen ausmacht) ihm nicht verborgen sei; als allmächtig, damit es die ganze Natur diesem höchsten Zwecke angemessen machen könne; als allgütig und zugleich gerecht, weil diese beiden Eigenschaften (vereinigt, die Weisheit) die Bedingungen der Causalität einer obersten Ursache der Welt als höchsten Guts unter moralischen Gesetzen ausmachen; und so auch alle noch übrigen transscendentalen Eigenschaften als Ewigkeit, Allgegenwart u. s. w. (denn Güte und Gerechtigkeit sind moralische Eigenschaften),[1] die in Beziehung auf einen solchen Endzweck vorausgesetzt werden, an demselben denken müssen. — Auf solche Weise ergänzt die moralische Teleologie den Mangel der physischen und gründet allererst eine Theologie; da die letztere, wenn sie nicht unbemerkt aus der ersteren borgte, sondern consequent verfahren sollte, für sich allein nichts als eine Dämonologie, welche keines bestimmten Begriffs fähig ist, begründen könnte.

Aber das Princip der Beziehung der Welt wegen der moralischen 415 Zweckbestimmung gewisser Wesen in derselben auf eine oberste Ursache als Gottheit thut dieses nicht bloss dadurch, dass es den physisch teleologischen Beweisgrund ergänzt, und also diesen nothwendig zum Grunde legt, sondern es ist dazu auch für sich hinreichend, und treibt die Aufmerksamkeit auf die Zwecke der Natur und die Nachforschung der hinter ihren Formen verborgen liegenden, unbegreiflich grossen Kunst, um den Ideen, die die reine praktische Vernunft herbeischafft, an den Naturzwecken beiläufige Bestätigung zu geben. Denn der Begriff von Weltwesen unter moralischen Gesetzen ist ein Princip (*a priori*), wonach sich der Mensch nothwendig beurtheilen muss. Dass ferner, wenn es überall

---

[1] Die Worte „(denn Güte und Gerechtigkeit sind moralische Eigenschaften)“ sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

eine absichtlich wirkende und auf einen Zweck gerichtete Weltursache giebt, jenes moralische Verhältniss ebenso nothwendig die Bedingung der Möglichkeit einer Schöpfung sein müsse, als das nach physischen Gesetzen (wenn nämlich jene verständige Ursache auch einen Endzweck hat), sieht die Vernunft auch *a priori* als einen für sie zur teleologischen Beurtheilung der Existenz der Dinge nothwendigen Grundsatz an. Nun kommt es nur darauf an, ob wir irgend einen für die Vernunft (es sei die speculative oder praktische) hinreichenden Grund haben, der nach Zwecken handelnden obersten Ursache einen Endzweck beizulegen. Denn dass alsdann dieser nach der subjectiven Beschaffenheit unserer Vernunft, und selbst wie wir uns auch die Vernunft anderer Wesen nur immer denken mögen, kein anderer als der Mensch unter morali- 416 schen Gesetzen sein könne, kann *a priori* für uns als gewiss gelten; da hingegen die Zwecke der Natur in der physischen Ordnung *a priori* gar nicht können erkannt, vornehmlich dass eine Natur ohne solche nicht existiren könne, auf keine Weise kann eingesehen werden.

## Anmerkung.

Setzt einen Menschen in den Augenblicken der Stimmung seines Gemüths zur moralischen Empfindung. Wenn er sich, umgeben von einer schönen Natur, in einem ruhigen, heitern Genusse seines Daseins befindet, so fühlt er in sich ein Bedürfniss, irgend jemand dafür dankbar zu sein. Oder er sehe sich ein anderes Mal in derselben Gemüthsverfassung im Gedränge von Pflichten, denen er nur durch freiwillige Aufopferung Genüge leisten kann und will, so fühlt er in sich ein Bedürfniss, hiermit zugleich etwas Befohlenes ausgerichtet und einem Oberherren gehorcht zu haben. Oder er habe sich etwa unbedachtsamer Weise wider seine Pflicht vergangen, wodurch er doch eben nicht Menschen verantwortlich geworden ist, so werden die strengen Selbstverweise dennoch eine Sprache in ihm führen, als ob sie die Stimme eines Richters wären, dem er darüber Rechenschaft abzulegen hätte. Mit einem Worte, er bedarf einer moralischen Intelligenz, um für den Zweck, wozu er existirt, ein Wesen zu haben, welches diesem gemäss von ihm und der Welt die Ursache sei. Triebfedern hinter diesen Gefühlen herauszukünsteln ist vergeblich; denn sie hängen unmittelbar mit der reinsten moralischen

Gesinnung zusammen, weil Dankbarkeit, Gehorsam und Demüthi-
417 gung (Unterwerfung unter verdiente Züchtigung) besondere Gemüthsstimmungen zur Pflicht sind, und das zu Erweiterung seiner moralischen Gesinnung geneigte Gemüth hier sich nur einen Gegenstand freiwillig denkt, der nicht in der Welt ist, um womöglich auch gegen einen solchen seine Pflicht zu beweisen. Es ist also wenigstens möglich und auch der Grund dazu in moralischer Denkungsart gelegen, ein reines moralisches Bedürfniss der Existenz eines Wesens sich vorzustellen, unter welchem entweder unsere Sittlichkeit mehr Stärke oder auch (wenigstens unserer Vorstellung nach) mehr Umfang, nämlich einen neuen Gegenstand für ihre Ausübung gewinnt, d. i. ein moralisch gesetzgebendes Wesen ausser der Welt ohne alle Rücksicht auf theoretischen Beweis, noch weniger auf selbstsüchtiges Interesse, aus reinem moralischen, von allem fremden Einflusse freien (dabei freilich nur subjectiven) Grunde anzunehmen, auf blosse Anpreisung einer für sich allein gesetzgebenden reinen praktischen Vernunft. Und obgleich eine solche Stimmung des Gemüths selten vorkäme oder auch nicht lange haftete, sondern flüchtig und ohne dauernde Wirkung oder auch ohne einiges Nachdenken über den in einem solchen Schattenbilde vorgestellten Gegenstand, und ohne Bemühung ihn unter deutliche Begriffe zu bringen vorüberginge, so ist doch der Grund dazu, die moralische Anlage in uns, als subjectives Princip sich in der Weltbetrachtung mit ihrer Zweckmässigkeit durch Natursachen nicht zu begnügen, sondern ihr eine oberste, nach moralischen Principien die Natur beherrschende Ursache unterzulegen, unverkennbar. — Wozu noch kommt, dass wir nach einem allgemeinen höchsten Zwecke zu streben uns durch das moralische Gesetz gedrungen, uns aber doch und die gesammte Natur ihn zu erreichen unvermögend fühlen, dass wir nur, sofern
418 wir danach streben, dem Endzwecke einer verständigen Weltursache (wenn es eine solche gäbe) gemäss zu sein urtheilen dürfen; und so ist ein reiner moralischer Grund der praktischen Vernunft vorhanden, diese Ursache (da es ohne Widerspruch geschehen kann) anzunehmen, wo nicht mehr, doch damit wir jene Bestrebung in ihren Wirkungen[1] nicht für ganz eitel anzusehen und dadurch sie ermatten zu lassen Gefahr laufen.

Mit diesem allen soll hier nur so viel gesagt werden, dass die

---

[1] Die Worte „in ihren Wirkungen" sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

Furcht zwar zuerst Götter (Dämonen), aber die Vernunft vermittelst ihrer moralischen Principien zuerst den Begriff von Gott habe hervorbringen können (auch selbst wenn man in der Teleologie der Natur, wie gemeiniglich, sehr unwissend oder auch wegen der Schwierigkeit, die einander hierin widersprechenden Erscheinungen durch ein genugsam bewährtes Princip auszugleichen, sehr zweifelhaft war); und dass die innere moralische Zweckbestimmung seines Daseins das ergänzte, was der Naturkenntniss abging, indem sie nämlich anwies, zu dem Endzwecke vom Dasein aller Dinge, wozu das Princip nicht anders als ethisch der Vernunft genugthuend ist, die oberste Ursache mit Eigenschaften, womit sie die ganze Natur jener einzigen Absicht (zu der diese bloss Werkzeug ist) zu unterwerfen vermögend ist, (d. i. als eine Gottheit) zu denken.

## §. 87.

## Von dem moralischen Beweise des Daseins Gottes.

Es giebt eine physische Teleologie, welche einen für unsere theoretisch reflectirende Urtheilskraft hinreichenden Beweisgrund an die Hand giebt, das Dasein einer verständigen Weltursache anzunehmen. 419 Wir finden aber in uns selbst und noch mehr in dem Begriffe eines vernünftigen, mit Freiheit (seiner Causalität) begabten Wesens überhaupt auch eine moralische Teleologie, die aber, weil die Zweckbeziehung in uns selbst *a priori* sammt dem Gesetze derselben bestimmt, mithin als nothwendig erkannt werden kann, zu diesem Behuf keiner verständigen Ursache ausser uns für diese innere Gesetzmässigkeit bedarf, so wenig als wir bei dem, was wir in den geometrischen Eigenschaften der Figuren (für allerlei mögliche Kunstausübung) Zweckmässiges finden, auf einen ihnen dieses ertheilenden höchsten Verstand hinaussehen dürfen. Aber diese moralische Teleologie betrifft doch uns als Weltwesen und also mit anderen Dingen in der Welt verbundene Wesen, auf welche letzteren entweder als Zwecke oder als Gegenstände, in Ansehung deren wir selbst Endzweck sind,[1] unsere Beurtheilung zu richten eben dieselben mora-

[1] Statt „auf welche letzteren entweder als Zwecke oder als Gegenstände, in Ansehung deren wir selbst Endzweck sind . .", heisst es in der ersten Auflage „auf welche letzteren entweder als Zwecke oder uns selbst in Ansehung ihrer als Endzweck . .".

lischen Gesetze uns zur Vorschrift machen. Von dieser moralischen Teleologie nun, welche die Beziehung unserer eigenen Causalität auf Zwecke und sogar auf einen Endzweck, der von uns in der Welt beabsichtigt werden muss, imgleichen die wechselseitige Beziehung der Welt auf jenen sittlichen Zweck und die äussere Möglichkeit seiner Ausführung (wozu keine physische Teleologie uns Anleitung geben kann) betrifft, geht nun die nothwendige Frage aus, ob sie unsere vernünftige Beurtheilung nö-
420 thige, über die Welt hinaus zu gehen und zu jener Beziehung der Natur auf das Sittliche in uns ein verständiges oberstes Princip zu suchen, um die Natur auch in Beziehung auf die moralische innere Gesetzgebung und deren mögliche Ausführung uns als zweckmässig vorzustellen. Folglich giebt es allerdings eine moralische Teleologie; und diese hängt mit der Nomothetik der Freiheit einerseits und der der Natur andererseits ebenso nothwendig zusammen, als bürgerliche Gesetzgebung mit der Frage, wo man die executive Gewalt suchen soll, und überhaupt in allem, worin die Vernunft ein Princip der Wirklichkeit einer gewissen gesetzmässigen, nur nach Ideen möglichen Ordnung der Dinge angeben soll, Zusammenhang ist. — Wir wollen den Fortschritt der Vernunft von jener moralischen Teleologie und ihrer Beziehung auf die physische zur Theologie allerst vortragen, und nachher über die Möglichkeit und Bündigkeit dieser Schlussart Betrachtungen anstellen.

Wenn man das Dasein gewisser Dinge (oder auch nur gewisser Formen der Dinge) als zufällig, mithin nur durch etwas anderes als Ursache möglich annimmt, so kann man zu dieser Causalität den obersten und also zu dem Bedingten den unbedingten Grund entweder in der physischen oder teleologischen Ordnung suchen (nach dem *nexu effectivo* oder *finali*). D. i. man kann fragen: welches ist die oberste hervorbrin-
421 gende Ursache? oder: was ist der oberste (schlechthin unbedingte) Zweck derselben, d. i. der Endzweck ihrer Hervorbringung dieser oder aller ihrer Producte überhaupt? wobei dann freilich vorausgesetzt wird, dass diese Ursache einer Vorstellung der Zwecke fähig, mithin ein verständiges Wesen sei oder wenigstens von uns als nach den Gesetzen eines solchen Wesens handelnd gedacht[1] werden müsse.

Nun ist, wenn man der letzteren Ordnung nachgeht, es ein **Grund-**

---

[1] Statt „gedacht" steht in der ersten Auflage „vorgestellt".

satz, dem selbst die gemeinste Menschenvernunft unmittelbar Beifall zu geben genöthigt ist, dass, wenn überall ein Endzweck, den die Vernunft *a priori* angeben muss, stattfinden soll, dieser kein anderer als der Mensch (ein jedes vernünftige Weltwesen) unter moralischen Gesetzen sein könne.* Denn (so urtheilt ein jeder) bestände die Welt aus 422 lauter leblosen oder zwar zum Theil aus lebenden aber vernunftlosen Wesen, so würde das Dasein einer solchen Welt gar keinen Werth haben, weil in ihr kein Wesen existirte, das von einem Werthe den mindesten Begriff hat. Wären dagegen auch vernünftige Wesen, deren Vernunft aber den Werth des Daseins der Dinge nur in das Verhältniss der Natur zu ihnen (ihr Wolbefinden) zu setzen, nicht aber sich einen sol- 423 chen ursprünglich (in der Freiheit) selbst zu verschaffen im Stande wäre,

* Ich sage mit Fleiss: unter moralischen Gesetzen. Nicht der Mensch nach moralischen Gesetzen, d. i. ein solcher, der sich ihnen gemäss verhält, ist der Endzweck der Schöpfung. Denn mit dem letzteren Ausdrucke würden wir mehr sagen als wir wissen, nämlich dass es in der Gewalt eines Welturhebers stehe zu machen, dass der Mensch den moralischen Gesetzen jederzeit sich angemessen verhalte; welches einen Begriff von Freiheit und der Natur (von welcher letzteren man allein einen äusseren Urheber denken kann) voraussetzt, der eine Einsicht in das übersinnliche Substrat der Natur und dessen Einerleiheit mit dem, was die Causalität durch Freiheit in der Welt möglich macht, enthalten müsste, die weit über unsere Vernunfteinsicht hinausgeht. Nur vom Menschen unter moralischen Gesetzen können wir ohne die Schranken unserer Einsicht zu überschreiten sagen, sein Dasein mache der Welt Endzweck aus. Dieses stimmt auch vollkommen mit dem Urtheile der moralisch über den Weltlauf reflectirenden Menschenvernunft. Wir glauben die Spuren einer weisen Zweckbeziehung auch am Bösen wahrzunehmen, wenn wir nur sehen, dass der frevelhafte Bösewicht nicht eher stirbt, als bis er die wolverschuldete Strafe seiner Unthaten erlitten hat. Nach unseren Begriffen von freier Causalität beruht das Wol- oder Uebelverhalten auf uns; die höchste Weisheit aber der Weltregierung setzen wir darein, dass zu dem ersteren die Veranlassung, für beides aber der Erfolg nach moralischen Gesetzen verhängt sei. In dem letzteren besteht eigentlich die Ehre Gottes, welche daher von Theologen nicht unschicklich der letzte Zweck der Schöpfung genannt wird. — Noch ist anzumerken, dass wir unter dem Wort Schöpfung, wenn wir uns dessen bedienen, nichts anderes, als was hier gesagt worden ist, nämlich die Ursache vom Dasein einer Welt oder der Dinge in ihr (der Substanzen) verstehen; wie das auch der eigentliche Begriff dieses Worts mit sich bringt (*actuatio substantiae est creatio*), welches mithin nicht schon die Voraussetzung einer freiwirkenden, folglich verständigen Ursache (deren Dasein wir allererst beweisen wollen) bei sich führt.

so wären zwar (relative) Zwecke in der Welt, aber kein (absoluter) Endzweck, weil das Dasein solcher vernünftigen Wesen doch immer zwecklos sein würde. Die moralischen Gesetze aber sind von der eigenthümlichen Beschaffenheit, dass sie etwas als Zweck ohne Bedingung, mithin gerade so, wie der Begriff eines Endzwecks es bedarf, für die Vernunft vorschreiben; und die Existenz einer solchen Vernunft, die in der Zweckbeziehung sich selbst das oberste Gesetz sein kann, mit anderen Worten die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen kann also allein als Endzweck vom Dasein einer Welt gedacht werden. Ist dagegen dieses nicht so bewandt, so liegt dem Dasein derselben entweder gar kein Zweck in der Ursache, oder es liegen ihm Zwecke ohne Endzweck zum Grunde.

Das moralische Gesetz als formale Vernunftbedingung des Gebrauchs unserer Freiheit verbindet uns für sich allein, ohne von irgend einem Zwecke als materialer Bedingung abzuhängen; aber es bestimmt uns doch auch, und zwar *a priori*, einen Endzweck, welchem nachzustreben es uns verbindlich macht, und dieser ist das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt.

Die subjective Bedingung, unter welcher der Mensch (und nach allen unseren Begriffen auch jedes vernünftige endliche Wesen) sich unter 424 dem obigen Gesetze einen Endzweck setzen kann, ist die Glückseligkeit. Folglich das höchste in der Welt mögliche und, so viel an uns ist, als Endzweck zu befördernde, physische Gut ist Glückseligkeit unter der objectiven Bedingung der Einstimmung des Menschen mit dem Gesetze der Sittlichkeit als der Würdigkeit glücklich zu sein.

Diese zwei Erfordernisse des uns durch das moralische Gesetz aufgegebenen Endzwecks können wir aber nach allen unseren Vernunftvermögen als durch blosse Natururſachen verknüpft und der Idee des gedachten Endzwecks angemessen unmöglich uns vorstellen. Also stimmt der Begriff von der praktischen Nothwendigkeit eines solchen Zwecks durch die Anwendung unserer Kräfte nicht mit dem theoretischen Begriffe von der physischen Möglichkeit der Bewirkung desselben zusammen, wenn wir mit unserer Freiheit keine andere Causalität (eines Mittels) als die der Natur verknüpfen.

Folglich müssen wir eine moralische Weltursache (einen Welturheber) annehmen, um uns gemäss dem moralischen Gesetze einen End-

zweck vorzusetzen; und so weit als das letztere nothwendig ist, so weit (d. i. in demselben Grade und aus demselben Grunde) ist auch das erstere nothwendig anzunehmen, nämlich es sei ein Gott.*

---

Dieser Beweis, dem man leicht die Form der logischen Präcision anpassen kann, will nicht sagen: es ist ebenso nothwendig das Dasein Gottes anzunehmen, als die Giltigkeit des moralischen Gesetzes anzuerkennen; mithin, wer sich vom ersteren nicht überzeugen kann, könne sich von den Verbindlichkeiten nach dem letzteren los zu sein urtheilen. Nein! nur die Beabsichtigung des durch die Befolgung des letzteren zu bewirkenden Endzwecks in der Welt (einer mit der Befolgung moralischer Gesetze harmonisch zusammentreffenden Glückseligkeit vernünftiger Wesen, als des höchsten Weltbesten) müsste alsdann aufgegeben werden. Ein jeder Vernünftige würde sich an die Vorschrift der Sitten immer noch als streng gebunden erkennen müssen; denn die Gesetze derselben sind formal und gebieten unbedingt, ohne Rücksicht auf Zwecke (als die Materie des Wollens). Aber das eine Erforderniss des Endzwecks, wie ihn die praktische Vernunft den Weltwesen vorschreibt, ist ein in sie durch ihre Natur (als endlicher Wesen) gelegter unwiderstehlicher Zweck, den die Vernunft nur dem moralischen Gesetze als unverletzlicher Bedingung unterworfen oder auch nach demselben allgemein gemacht wissen will, und so die Beförderung der Glückseligkeit in Einstimmung mit der Sittlichkeit zum Endzwecke macht. Diesen nun so viel (was die ersteren betrifft) in unserem Vermögen ist zu befördern, wird uns durch das moralische Gesetz geboten; der Ausschlag, den diese Bemühung hat,

425

426

---

* Dieses moralische Argument soll keinen objectiv giltigen Beweis vom Dasein Gottes an die Hand geben, nicht dem Zweifelgläubigen beweisen, dass ein Gott sei, sondern dass, wenn er moralisch consequent denken will, er die Annehmung dieses Satzes unter die Maximen seiner praktischen Vernunft aufnehmen müsse. — Es soll damit auch nicht gesagt werden: es ist zur Sittlichkeit nothwendig, die Glückseligkeit aller vernünftigen Weltwesen gemäss ihrer Moralität anzunehmen, sondern: es ist durch sie nothwendig. Mithin ist es ein subjectiv, für moralische Wesen hinreichendes Argument.[1]

---

[1] Diese Anmerkung ist ein Zusatz der zweiten Auflage.

mag sein welcher er wolle. Die Erfüllung der Pflicht besteht in der Form des ernstlichen Willens, nicht in den Mittelursachen des Gelingens.

Gesetzt also, ein Mensch überredete sich theils durch die Schwäche aller so sehr gepriesenen speculativen Argumente, theils durch manche in der Natur und Sittenwelt ihm vorkommende Unregelmässigkeiten bewogen, von dem Satze, es sei kein Gott, so würde er doch in seinen eigenen Augen ein Nichtswürdiger sein, wenn er darum die Gesetze der Pflicht für bloss eingebildet, ungiltig, unverbindlich halten, und ungescheut zu übertreten beschliessen wollte. Ein solcher würde auch alsdann noch, wenn er sich in der Folge von dem, was er anfangs bezweifelt hatte, überzeugen könnte, mit jener Denkungsart doch immer ein Nichtswürdiger bleiben, ob er gleich seine Pflicht, aber aus Furcht oder aus lohnsüchtiger Absicht ohne pflichtverehrende Gesinnung der Wir-
427 kung nach so pünktlich, wie es immer verlangt werden mag, erfüllte. Umgekehrt, wenn er sie als Gläubiger seinem Bewusstsein nach aufrichtig und uneigennützig befolgt, und gleichwol, so oft er zum Versuche den Fall setzt, er könnte einmal überzeugt werden, es sei kein Gott, sich sogleich von aller sittlichen Verbindlichkeit frei glaubte, müsste es doch mit der inneren moralischen Gesinnung in ihm nur schlecht bestellt sein.

Wir können also einen rechtschaffenen Mann (wie etwa den SPINOZA)[1] annehmen, der sich fest überredet hält, es sei kein Gott und (weil es in Ansehung des Objects der Moralität auf einerlei Folge hinausläuft) auch kein künftiges Leben: wie wird er seine eigene innere Zweckbestimmung durch das moralische Gesetz, welches er thätig verehrt, beurtheilen? Er verlangt von Befolgung desselben für sich keinen Vortheil, weder in dieser noch in einer anderen Welt; uneigennützig will er vielmehr nur das Gute stiften, wozu jenes heilige Gesetz allen seinen Kräften die Richtung giebt. Aber sein Bestreben ist begrenzt; und von der Natur kann er zwar hin und wieder einen zufälligen Beitritt, niemals aber eine gesetzmässige und nach beständigen Regeln (so wie innerlich seine Maximen sind und sein müssen) eintreffende Zusammenstimmung mit dem Zwecke erwarten, welchen zu bewirken er sich doch verbunden und angetrieben fühlt. Betrug, Gewaltthätigkeit und Neid werden immer
428 um ihn im Schwange gehen, ob er gleich selbst redlich, friedfertig und

---

[1] Die Worte „(wie etwa den SPINOZA)" sind ein Zusatz der zweiten Auflage

wolwollend ist; und die Rechtschaffenen, die er ausser sich noch antrifft, werden unangesehen aller ihrer Würdigkeit glücklich zu sein, dennoch durch die Natur, die darauf nicht achtet, allen Uebeln des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes gleich den übrigen Thieren der Erde unterworfen sein und es auch immer bleiben, bis ein weites Grab sie insgesammt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleich viel) verschlingt, und sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu sein, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurückwirft, aus dem sie gezogen waren. — Den Zweck also, den dieser Wolgesinnte in Befolgung der moralischen Gesetze vor Augen hatte und haben sollte, müsste er allerdings als unmöglich aufgeben; oder will er auch hierin dem Rufe seiner sittlichen inneren Bestimmung anhänglich bleiben, und die Achtung, welche das sittliche Gesetz ihm unmittelbar zum Gehorchen einflösst, nicht durch die Nichtigkeit des einzigen ihrer hohen Forderung angemessenen idealischen Endzwecks schwächen (welches ohne einen der moralischen Gesinnung widerfahrenden Abbruch nicht geschehen kann), so muss er, welches er auch gar wol thun kann, indem es an sich wenigstens nicht widersprechend ist, in praktischer Absicht, d. i. um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Dasein eines moralischen Welt- 429 urhebers, d. i. Gottes annehmen.

## §. 88.

### Beschränkung der Giltigkeit des moralischen Beweises.

Die reine Vernunft als praktisches Vermögen, d. i. als Vermögen, den freien Gebrauch unserer Causalität durch Ideen (reine Vernunftbegriffe) zu bestimmen, enthält nicht allein im moralischen Gesetze ein regulatives Princip unserer Handlungen, sondern giebt auch dadurch zugleich ein subjectiv constitutives in dem Begriffe eines Objects an die Hand, welches nur Vernunft denken kann, und welches durch unsere Handlungen in der Welt nach jenem Gesetze wirklich gemacht werden soll. Die Idee eines Endzwecks im Gebrauche der Freiheit nach moralischen Gesetzen hat also subjectiv praktische Realität. Wir sind *a priori* durch die Vernunft bestimmt, das Weltbeste, welches in der

Verbindung des grössten Wols der vernünftigen Weltwesen mit der höchsten Bedingung des Guten an denselben, d. i. der allgemeinen Glückseligkeit mit der gesetzmässigsten Sittlichkeit besteht, nach allen Kräften zu befördern. In diesem Endzwecke ist die Möglichkeit des einen Theils, nämlich der Glückseligkeit empirisch bedingt, d. i. von der Beschaffenheit der Natur (ob sie mit diesem Zwecke übereinstimme oder nicht) ab-
430 hängig, und in theoretischer Rücksicht problematisch; indess der andere Theil, nämlich die Sittlichkeit, in Ansehung deren wir von der Naturmitwirkung frei sind, seiner Möglichkeit nach *a priori* feststeht und dogmatisch gewiss ist. Zur objectiven theoretischen Realität also des Begriffs von dem Endzwecke vernünftiger Weltwesen wird erfordert, dass nicht allein wir einen uns *a priori* vorgesetzten Endzweck haben, sondern dass auch die Schöpfung, d. i. die Welt selbst ihrer Existenz nach einen Endzweck habe, welches, wenn es *a priori* bewiesen werden könnte, zur subjectiven Realität des Endzwecks die objective hinzuthun würde. Denn hat die Schöpfung überall einen Endzweck, so können wir ihn nicht anders denken als so, dass er mit dem moralischen (der allein den Begriff von einem Zwecke möglich macht) übereinstimmen müsse. Nun finden wir aber in der Welt zwar Zwecke, und die physische Teleologie stellt sie in solchem Masse dar, dass, wenn wir der Vernunft gemäss urtheilen, wir zum Princip der Nachforschung der Natur zuletzt anzunehmen Grund haben, dass in der Natur gar nichts ohne Zweck sei; allein den Endzweck der Natur suchen wir in ihr selbst vergeblich. Dieser kann und muss daher, so wie die Idee davon nur in der Vernunft liegt, selbst seiner objectiven Möglichkeit nach nur in vernünftigen Wesen gesucht werden. Die praktische Vernunft der letzteren aber giebt diesen Endzweck nicht allein an, sondern bestimmt auch diesen
431 Begriff in Ansehung der Bedingungen, unter welchen ein Endzweck der Schöpfung allein von uns gedacht werden kann.

Es ist nun die Frage, ob die objective Realität des Begriffs von einem Endzweck der Schöpfung nicht auch für die theoretischen Forderungen der reinen Vernunft hinreichend, wenngleich nicht apodiktisch für die bestimmende, doch hinreichend für die Maximen der theoretisch reflectirenden Urtheilskraft könne dargethan werden. Dieses ist das mindeste, was man der speculativen Philosophie ansinnen kann, die den sittlichen Zweck mit den Naturzwecken vermittelst der Idee eines einzigen

Zwecks zu verbinden sich anheischig macht; aber auch dieses Wenige ist doch weit mehr, als sie je zu leisten vermag.

Nach dem Princip der theoretisch reflectirenden Urtheilskraft würden wir sagen: wenn wir Grund haben, zu den zweckmässigen Producten der Natur eine oberste Ursache der Natur anzunehmen, deren Causalität in Ansehung der Wirklichkeit der letzteren (die Schöpfung) von anderer Art als zum Mechanismus der Natur erforderlich ist, nämlich als die eines Verstandes gedacht werden muss, so werden wir auch an diesem Urwesen nicht bloss allenthalben in der Natur Zwecke, sondern auch einen Endzweck zu denken hinreichenden Grund haben, wenngleich nicht um das Dasein eines solchen Wesens darzuthun, doch wenigstens (so wie es in der physischen Teleologie geschah) uns zu überzeugen, dass wir die Möglichkeit einer solchen Welt nicht bloss nach Zwecken, sondern 432 auch nur dadurch, dass wir ihrer Existenz einen Endzweck unterlegen, uns begreiflich machen können.

Allein Endzweck ist bloss ein Begriff unserer praktischen Vernunft, und kann aus keinen *datis* der Erfahrung zu theoretischer Beurtheilung der Natur gefolgert, noch auf Erkenntniss derselben bezogen werden. Es ist kein Gebrauch von diesem Begriffe möglich, als lediglich für die praktische Vernunft nach moralischen Gesetzen, und der Endzweck der Schöpfung ist diejenige Beschaffenheit der Welt, die mit dem, was wir allein nach Gesetzen bestimmt angeben können, nämlich dem Endzwecke unserer reinen praktischen Vernunft, und zwar sofern sie praktisch sein soll, übereinstimmt. — Nun haben wir durch das moralische Gesetz, welches uns diesen letzteren auferlegt, in praktischer Absicht, nämlich um unsere Kräfte zur Bewirkung desselben anzuwenden, einen Grund, die Möglichkeit (Ausführbarkeit) desselben, mithin auch (weil ohne Beitritt der Natur zu einer in unserer Gewalt nicht stehenden Bedingung derselben die Bewirkung desselben unmöglich sein würde) eine Natur der Dinge, die damit übereinstimmt, anzunehmen. Also haben wir einen moralischen Grund, uns an einer Welt auch einen Endzweck der Schöpfung zu denken.

Dieses ist nun noch nicht der Schluss von der moralischen Teleo- 433 logie auf eine Theologie, d. i. auf das Dasein eines moralischen Welturhebers, sondern nur auf einen Endzweck der Schöpfung, der auf diese Art bestimmt wird. Dass nun zu dieser Schöpfung, d. i. der Existenz

der Dinge gemäss einem Endzwecke erstlich ein verständiges, aber zweitens nicht bloss (wie zu der Möglichkeit der Dinge der Natur, die wir als Zwecke zu beurtheilen genöthigt waren) ein verständiges, sondern ein zugleich moralisches Wesen als Welturheber, mithin ein Gott angenommen werden müsse, ist ein zweiter Schluss, welcher so beschaffen ist, dass man sieht, er sei bloss für die Urtheilskraft nach Begriffen der praktischen Vernunft, und als ein solcher für die reflectirende, nicht die bestimmende Urtheilskraft gefällt. Denn wir können uns nicht anmassen einzusehen, dass obzwar in uns die moralisch praktische Vernunft von der technisch praktischen ihren Principien nach wesentlich unterschieden ist, in der obersten Weltursache, wenn sie als Intelligenz angenommen wird, es auch so sein müsse, und eine besondere und verschiedene Art der Causalität derselben zum Endzwecke als bloss zu Zwecken der Natur erforderlich sei; dass wir mithin an unserem Endzweck nicht bloss einen moralischen Grund haben, einen Endzweck der Schöpfung (als Wirkung), sondern auch ein moralisches Wesen 434 als Urgrund der Schöpfung anzunehmen. Wol aber können wir sagen, dass nach der Beschaffenheit unseres Vernunftvermögens wir uns die Möglichkeit einer solchen auf das moralische Gesetz und dessen Object bezogenen Zweckmässigkeit, als in diesem Endzwecke ist, ohne einen Welturheber und Regierer, der zugleich moralischer Gesetzgeber ist, gar nicht begreiflich machen können.

Die Wirklichkeit eines höchsten moralisch gesetzgebenden Urhebers ist also bloss für den praktischen Gebrauch unserer Vernunft hinreichend dargethan, ohne in Ansehung des Daseins desselben etwas theoretisch zu bestimmen. Denn diese bedarf zur Möglichkeit ihres Zwecks, der uns auch ohnedas durch ihre eigene Gesetzgebung aufgegeben ist, einer Idee, wodurch das Hinderniss aus dem Unvermögen ihrer Befolgung nach dem blossen Naturbegriffe von der Welt (für die reflectirende Urtheilskraft hinreichend) weggeräumt wird; und diese Idee bekommt dadurch praktische Realität, wenn ihr gleich alle Mittel, ihr eine solche in theoretischer Absicht, zur Erklärung der Natur und Bestimmung der obersten Ursache zu verschaffen, für die speculative Erkenntniss gänzlich abgehen. Für die theoretisch reflectirende Urtheilskraft bewies die physische Teleologie aus den Zwecken der Natur hinreichend eine verständige Weltursache; für die praktische bewirkt dieses die moralische durch

den Begriff eines Endzwecks, den sie in praktischer Absicht der Schöpfung beizulegen genöthigt ist. Die objective Realität der Idee von Gott als 435 moralischen Welturhebers kann nun zwar nicht durch physische Zwecke allein dargethan werden; gleichwol aber, wenn ihre Erkenntniss mit der des moralischen Endzwecks verbunden wird, sind jene vermöge der Maxime der reinen Vernunft, Einheit der Principien, so viel sich thun lässt, zu befolgen, von grosser Bedeutung, um der praktischen Realität jener Idee, durch die, welche sie in theoretischer Absicht für die Urtheilskraft bereits hat, zu Hilfe zu kommen.

Hierbei ist nun zu Verhütung eines leicht eintretenden Missverständnisses höchst nöthig anzumerken, dass wir erstlich diese Eigenschaften des höchsten Wesens nur nach der Analogie denken können. Denn wie wollten wir seine Natur, wovon uns die Erfahrung nichts Aehnliches zeigen kann, erforschen? Zweitens, dass wir es durch dieselbe auch nur denken, nicht danach erkennen, und sie ihm etwa theoretisch beilegen können; denn das wäre für die bestimmende Urtheilskraft in speculativer Absicht unserer Vernunft, um was die oberste Weltursache an sich sei einzusehen. Hier aber ist es nur darum zu thun, welchen Begriff wir uns nach der Beschaffenheit unserer Erkenntnissvermögen von demselben zu machen, und ob wir seine Existenz anzunehmen haben, um einem Zwecke, den uns reine praktische Vernunft ohne alle solche Voraussetzung *a priori* nach allen Kräften zu bewirken auferlegt, gleichfalls nur praktische Realität zu verschaffen, d. i. nur eine 436 beabsichtigte Wirkung als möglich denken zu können. Immerhin mag jener Begriff für die speculative Vernunft überschwenglich sein; auch mögen die Eigenschaften, die wir dem dadurch gedachten Wesen beilegen, objectiv gebraucht, einen Anthropomorphismus in sich verbergen: die Absicht ihres Gebrauchs ist auch nicht, seine für uns unerreichbare Natur, sondern uns selbst und unseren Willen danach bestimmen zu wollen. So wie wir eine Ursache nach dem Begriffe, den wir von der Wirkung haben (aber nur in Ansehung ihrer Relation zu dieser) benennen, ohne darum die innere Beschaffenheit derselben durch die Eigenschaften, die uns von dergleichen Ursachen einzig und allein bekannt und durch Erfahrung gegeben werden müssen, innerlich bestimmen zu wollen; so wie wir z. B. der Seele unter anderen auch eine *vim locomotivam* beilegen, weil wirklich Bewegungen des Körpers entspringen, deren Ursache in

ihren Vorstellungen liegt, ohne ihr darum die einzige Art, wie wir bewegende Kräfte kennen (nämlich durch Anziehung,[1] Druck, Stoss, mithin Bewegung, welche jederzeit ein ausgedehntes Wesen voraussetzen) beilegen zu wollen: — ebenso werden wir Etwas, das den Grund der Möglichkeit und der praktischen Realität, d. i. der Ausführbarkeit eines nothwendigen moralischen Endzwecks enthält, annehmen müssen, dieses 437 aber nach Beschaffenheit der von ihm erwarteten Wirkung uns als ein weises, nach moralischen Gesetzen die Welt beherrschendes Wesen denken können, und der Beschaffenheit unserer Erkenntnissvermögen gemäss als von der Natur unterschiedene Ursache der Dinge denken müssen, um nur das Verhältniss dieses alle unsere Erkenntnissvermögen übersteigenden Wesens zum Objecte unserer praktischen Vernunft auszudrücken; ohne doch dadurch die einzige uns bekannte Causalität dieser Art, nämlich einen Verstand und Willen ihm darum theoretisch beilegen, ja selbst auch nur die an ihm gedachte Causalität in Ansehung dessen, was für uns Endzweck ist, als in diesem Wesen selbst von der Causalität in Ansehung der Natur (und deren Zweckbestimmungen überhaupt) objectiv unterscheiden zu wollen, sondern diesen Unterschied nur als subjectiv nothwendig für die Beschaffenheit unseres Erkenntnissvermögens, und giltig für die reflectirende, nicht für die objectiv bestimmende Urtheilskraft annehmen können. Wenn es aber auf das Praktische ankommt, so ist ein solches regulatives Princip (für die Klugheit oder Weisheit), dem, was nach Beschaffenheit unserer Erkenntnissvermögen von uns auf gewisse Weise allein als möglich gedacht werden kann, als Zwecke gemäss zu handeln, zugleich constitutiv, d. i. praktisch bestimmend; indess eben dasselbe als Princip die objective Möglichkeit der Dinge zu beurtheilen keineswegs theoretisch bestimmend (dass nämlich auch dem 438 Objecte die einzige Art der Möglichkeit zukomme, die unserem Vermögen zu denken zukommt), sondern ein bloss regulatives Princip für die reflectirende Urtheilskraft ist.

### Anmerkung.

Dieser moralische Beweis ist nicht etwa ein neu erfundener, sondern allenfalls nur ein neu erörterter Beweisgrund; denn er hat vor der

[1] Das Wort „Anziehung" ist ein Zusatz der zweiten Auflage.

frühesten Aufkeimung des menschlichen Vernunftvermögens schon in demselben gelegen, und wird mit der fortgehenden Cultur desselben nur immer mehr entwickelt. Sobald die Menschen über Recht und Unrecht zu reflectiren anfingen, in einer Zeit, wo sie über die Zweckmässigkeit der Natur noch gleichgiltig wegsahen, sie nützten, ohne sich dabei etwas anderes als den gewohnten Lauf der Natur zu denken, musste sich das Urtheil unvermeidlich einfinden, dass es im Ausgange nimmermehr einerlei sein könne, ob ein Mensch sich redlich oder falsch, billig oder gewaltthätig verhalten habe, wenn er gleich bis an sein Lebensende, wenigstens sichtbarlich, für seine Tugenden kein Glück, oder für seine Verbrechen keine Strafe angetroffen habe. Es ist, als ob sie in sich eine Stimme wahrnähmen, es müsse anders zugehen; mithin musste auch die, obgleich dunkle Vorstellung von Etwas, dem sie nachzustreben sich verbunden fühlten, verborgen liegen, womit ein solcher Ausschlag sich gar nicht zusammenreimen lasse, oder womit, wenn sie den Weltlauf einmal als die einzige Ordnung der Dinge ansahen, sie wiederum jene innere Zweckbestimmung ihres Gemüths nicht zu vereinigen wussten. Nun mochten sie die Art, wie eine solche Unregelmässigkeit (welche dem menschlichen Gemüthe weit empörender sein muss, als der blinde Zufall, den man etwa der Naturbeurtheilung zum Princip unterlegen wollte) ausgeglichen werden könne, sich auf mancherlei noch so grobe Weise 439 vorstellen, so konnten sie sich doch niemals ein anderes Princip der Möglichkeit der Vereinigung der Natur mit ihrem inneren Sittengesetze erdenken, als eine nach moralischen Gesetzen die Welt beherrschende oberste Ursache, weil ein als Pflicht aufgegebener Endzweck in ihnen und eine Natur ohne allen Endzweck ausser ihnen, in welcher gleichwol jener Zweck wirklich werden soll, im Widerspruche stehen. Ueber die innere[1] Beschaffenheit jener Weltursache konnten sie nun manchen Unsinn ausbrüten; jenes moralische Verhältniss in der Weltregierung blieb immer dasselbe, welches für die unangebauteste Vernunft, sofern sie sich als praktisch betrachtet, allgemein fasslich ist, mit welcher hingegen die speculative bei weitem nicht gleichen Schritt halten kann. — Auch wurde aller Wahrscheinlichkeit nach durch dieses moralische Interesse allererst die Aufmerksamkeit auf die Schönheit und Zwecke in der Natur rege

---

[1] Das Wort „innere“ ist ein Zusatz der zweiten Auflage.

gemacht, die alsdann jene Idee zu bestärken vortrefflich diente, sie aber doch nicht begründen, noch weniger jenes entbehren konnte, weil selbst die Nachforschung der Zwecke der Natur nur in Beziehung auf den Endzweck dasjenige unmittelbare Interesse bekommt, welches sich in der Bewunderung derselben ohne Rücksicht auf irgend daraus zu ziehenden Vortheil in so grossem Masse zeigt.

## §. 89.

## Von dem Nutzen des moralischen Arguments.

Die Einschränkung der Vernunft in Ansehung aller unserer Ideen 440 vom Uebersinnlichen auf die Bedingungen ihres praktischen Gebrauchs hat, was die Idee von Gott betrifft, den unverkennbaren Nutzen, dass sie verhütet, dass **Theologie** sich nicht in **Theosophie** (in Vernunft verwirrende überschwengliche Begriffe) versteige, oder zur **Dämonologie** (einer anthropomorphistischen Vorstellungsart des höchsten Wesens) herabsinke; dass Religion nicht in Theurgie (ein schwärmerischer Wahn, von anderen übersinnlichen Wesen Gefühl und auf sie wiederum Einfluss haben zu können), oder in Idololatrie (ein abergläubischer Wahn, dem höchsten Wesen sich durch andere Mittel als durch eine moralische Gesinnung wolgefällig machen zu können) gerathe.*

Denn wenn man der Eitelkeit oder Vermessenheit des Vernünftelns in Ansehung dessen, was über die Sinnenwelt hinausliegt, auch nur das mindeste theoretisch (und Erkenntniss erweiternd) zu bestimmen ein-441 räumt; wenn man mit Einsichten vom Dasein und von der Beschaffenheit der göttlichen Natur, von seinem Verstande und Willen, den Gesetzen beider und den daraus auf die Welt abfliessenden Eigenschaften

---

* Abgötterei in praktischem Verstande ist noch immer diejenige Religion, welche sich das höchste Wesen mit Eigenschaften denkt, nach denen noch etwas anderes als Moralität die für sich taugliche Bedingung sein könne, seinem Willen in dem, was der Mensch zu thun vermag, gemäss zu sein. Denn so rein und frei von sinnlichen Bildern man auch in theoretischer Rücksicht jenen Begriff gefasst haben mag, so ist er in praktischer alsdann dennoch als ein Idol, d. i. der Beschaffenheit seines Willens nach anthropomorphistisch vorgestellt.

gross zu thun verstattet: so möchte ich wol wissen, wo und an welcher Stelle man die Anmassungen der Vernunft begrenzen wolle; denn wo jene Einsichten hergenommen sind, eben daher können ja noch mehrere (wenn man nur, wie man meint, sein Nachdenken anstrengte) erwartet werden. Die Begrenzung solcher Ansprüche müsste doch nach einem gewissen Princip geschehen, nicht etwa bloss aus dem Grunde, weil wir finden, dass alle Versuche mit denselben bisher fehlgeschlagen sind; denn das beweist nichts wider die Möglichkeit eines besseren Ausschlags. Hier ist aber kein Princip möglich, als entweder anzunehmen, dass in Ansehung des Uebersinnlichen schlechterdings gar nichts theoretisch (als lediglich nur negativ) bestimmt werden könne, oder dass unsere Vernunft eine noch unbenutzte Fundgrube zu wer weiss wie grossen, für uns und unsere Nachkommen aufbewahrten erweiternden Kenntnissen in sich enthalte. — Was aber Religion betrifft, d. i. die Moral in Beziehung auf Gott als Gesetzgeber, so muss, wenn die theoretische Erkenntniss desselben vorhergehen müsste, die Moral sich nach der Theologie richten, und nicht allein statt einer inneren nothwendigen Gesetzgebung der Vernunft eine äussere willkürliche eines obersten Wesens eingeführt, sondern auch in dieser alles, was unsere Einsicht in die Natur desselben Mangelhaftes hat, sich auf die sittliche Vorschrift erstrecken, und so die Religion unmoralisch machen und verkehren. 442

In Ansehung der Hoffnung eines künftigen Lebens, wenn wir statt des Endzwecks, den wir der Vorschrift des moralischen Gesetzes gemäss selbst zu vollführen haben, zum Leitfaden des Vernunfturtheils für unsere Bestimmung (welches also nur in praktischer Beziehung als nothwendig oder annehmungswürdig betrachtet wird) unser theoretisches Erkenntnissvermögen befragen, giebt die Seelenlehre in dieser Absicht so wie oben die Theologie nichts mehr als einen negativen Begriff von unserem denkenden Wesen, dass nämlich keine seiner Handlungen und Erscheinungen des inneren Sinnes materialistisch erklärt werden könne, dass also von ihrer abgesonderten Natur und der Dauer oder Nichtdauer ihrer Persönlichkeit nach dem Tode uns schlechterdings kein erweiterndes bestimmendes Urtheil aus speculativen Gründen durch unser gesammtes theoretisches Erkenntnissvermögen möglich sei. Da also alles hier der teleologischen Beurtheilung unseres Daseins in praktischer nothwendiger Rücksicht und der Annehmung unserer Fortdauer als der zu dem uns von

der Vernunft schlechterdings aufgegebenen Endzweck erforderlichen Bedingung überlassen bleibt, so zeigt sich hier zugleich der Nutzen (der zwar beim ersten Anblick Verlust zu sein scheint), dass so wie die Theo-443 logie für uns nie Theosophie werden kann, die rationale Psychologie niemals Pneumatologie als erweiternde Wissenschaft werden könne, so wie sie andererseits auch gesichert ist, in keinen Materialismus zu verfallen, sondern dass sie vielmehr bloss Anthropologie des inneren Sinnes, d. i. Kenntniss unseres denkenden Selbst im Leben sei, und als theoretische Erkenntniss auch bloss empirisch bleibe; dagegen die rationale Psychologie, was die Frage über unsere ewige Existenz betrifft, gar keine theoretische Wissenschaft ist, sondern auf einem einzigen Schlusse der moralischen Teleologie beruht, wie denn auch ihr ganzer Gebrauch bloss der letzteren als unserer praktischen Bestimmung wegen nothwendig ist.

## §. 90.

## Von der Art des Fürwahrhaltens in einem teleologischen Beweise des Daseins Gottes.

Zuerst wird zu jedem Beweise, er mag (wie bei dem Beweise durch Beobachtung des Gegenstandes oder Experiment) durch unmittelbare empirische Darstellung dessen, was bewiesen werden soll, oder durch Vernunft *a priori* aus Principien geführt werden, erfordert, dass er nicht überrede, sondern überzeuge oder wenigstens auf Ueberzeugung 444 wirke, d. i. dass der Beweisgrund oder der Schluss nicht ein bloss subjectiver (ästhetischer) Bestimmungsgrund des Beifalls (blosser Schein), sondern objectiv giltig und ein logischer Grund der Erkenntniss sei; denn sonst wird der Verstand berückt, aber nicht überführt. Von jener Art eines Scheinbeweises ist derjenige, welcher vielleicht in guter Absicht, aber doch mit vorsätzlicher Verhehlung seiner Schwäche in der natürlichen Theologie geführt wird, wenn man die grosse Menge der Beweisthümer eines Ursprungs der Naturdinge nach dem Princip der Zwecke herbeizieht, und sich den bloss subjectiven Grund der menschlichen Vernunft zu Nutze macht, nämlich den ihr eigenen Hang, wo es nur ohne Widerspruch geschehen kann, statt vieler Principien ein einziges und, wo in diesem Princip nur einige oder auch viele Erfordernisse zur Bestim-

mung eines Begriffs angetroffen werden, die übrigen hinzuzudenken, um den Begriff des Dinges durch willkürliche Ergänzung zu vollenden. Denn freilich, wenn wir so viele Producte in der Natur antreffen, die für uns Anzeigen einer verständigen Ursache sind: warum sollen wir statt vieler solcher Ursachen nicht lieber eine einzige, und zwar an dieser nicht etwa bloss grossen Verstand, Macht u. s. w., sondern nicht vielmehr Allweisheit, Allmacht, mit einem Worte sie als eine solche, die den für alle möglichen Dinge zureichenden Grund solcher Eigenschaften enthalte, denken, und überdas diesem einigen alles vermögenden Urwesen nicht bloss für die Naturgesetze und -Producte Verstand, sondern auch 445 als einer moralischen Weltursache höchste sittliche praktische Vernunft beilegen? da durch diese Vollendung des Begriffs ein für Natureinsicht sowol als moralische Weisheit zusammen hinreichendes Princip angegeben wird, und kein nur einigermassen gegründeter Einwurf wider die Möglichkeit einer solchen Idee gemacht werden kann. Werden hierbei nun zugleich die moralischen Triebfedern des Gemüths in Bewegung gesetzt, und ein lebhaftes Interesse der letzteren mit rednerischer Stärke (deren sie auch wol würdig sind) hinzugefügt, so entspringt daraus eine Ueberredung von der objectiven Zulänglichkeit des Beweises und ein (in den meisten Fällen seines Gebrauchs) auch heilsamer Schein, der aller Prüfung der logischen Schärfe desselben sich ganz überhebt, und sogar dawider, als ob ihr ein frevelhafter Zweifel zum Grunde läge, Abscheu und Widerwillen trägt. Nun ist hierwider wol nichts zu sagen, sofern man auf populäre Brauchbarkeit eigentlich Rücksicht nimmt. Allein da doch die Zerfällung desselben in die zwei ungleichartigen Stücke, die dieses Argument enthält, nämlich in das, was zur physischen, und das, was zur moralischen Teleologie gehört, nicht abgehalten werden kann und darf, indem die Zusammenschmelzung beider es unkenntlich macht, wo der eigentliche Nerv des Beweises liege, und an welchem Theile und wie er müsste bearbeitet werden, um für die Giltigkeit desselben vor der 446 schärfsten Prüfung Stand halten zu können (selbst wenn man an einem Theile die Schwäche unserer Vernunfteinsicht einzugestehen genöthigt sein sollte), so ist es für den Philosophen Pflicht (gesetzt dass er auch die Anforderung der Aufrichtigkeit an ihn für nichts rechnete), den obgleich noch so heilsamen Schein, welchen eine solche Vermengung hervorbringen kann, aufzudecken und, was bloss zur Ueberredung gehört,

von dem, was auf Ueberzeugung führt (die beide nicht bloss dem Grade, sondern selbst der Art nach unterschiedene Bestimmungen des Beifalls sind), abzusondern, um die Gemüthsfassung in diesem Beweise in ihrer ganzen Lauterkeit offen darzustellen, und diesen der strengsten Prüfung freimüthig unterwerfen zu können.

Ein Beweis aber, der auf Ueberzeugung angelegt ist, kann wiederum zwiefacher Art sein, entweder ein solcher, der, was der Gegenstand an sich sei, oder was er für uns (Menschen überhaupt) nach den uns nothwendigen Vernunftprincipien seiner Beurtheilung sei (ein Beweis *κατ' ἀλήθειαν* oder *κατ' ἄνθρωπον,* das letztere Wort in allgemeiner Bedeutung für Menschen überhaupt genommen), ausmachen soll. Im ersteren Falle ist er auf hinreichende Principien für die bestimmende, im zweiten bloss für die reflectirende Urtheilskraft gegründet. Im letzteren Falle kann er, auf bloss theoretischen Principien beruhend, niemals auf 447 Ueberzeugung wirken; legt er aber ein praktisches Vernunftprincip zum Grunde (welches mithin allgemein und nothwendig gilt), so darf er wol auf eine, in reiner praktischer Absicht hinreichende d. i. moralische Ueberzeugung Anspruch machen. Ein Beweis aber wirkt auf Ueberzeugung, ohne noch zu überzeugen, wenn er bloss auf dem Wege dahin geführt wird, d. i. nur objective Gründe dazu in sich enthält, die, ob sie gleich noch nicht zur Gewissheit hinreichend, dennoch von der Art sind, dass sie nicht bloss als subjective Gründe des Urtheils zur Ueberredung dienen.

Alle theoretischen Beweisgründe reichen nun entweder zu: 1) zum Beweise durch logisch strenge Vernunftschlüsse; oder, wo dieses nicht ist, 2) zum Schlusse nach der Analogie; oder, findet auch dieses etwa nicht statt, doch noch 3) zur wahrscheinlichen Meinung; oder endlich was das mindeste ist 4) zur Annehmung eines bloss möglichen Erklärungsgrundes als Hypothese. — Nun sage ich, dass alle Beweisgründe überhaupt, die auf theoretische Ueberzeugung wirken, kein Fürwahrhalten dieser Art von dem höchsten bis zum niedrigsten Grade desselben bewirken können, wenn der Satz von der Existenz eines Urwesens als eines Gottes in der dem ganzen Inhalte dieses Begriffs angemessenen Bedeutung, nämlich als eines moralischen Welturhebers, mithin so, 448 dass durch ihn zugleich der Endzweck der Schöpfung angegeben wird, bewiesen werden soll.

1) Was den logisch gerechten, vom Allgemeinen zum Besonderen fortgehenden Beweis betrifft, so ist in der Kritik hinreichend dargethan worden, dass, da dem Begriffe von einem Wesen, welches über die Natur hinaus zu suchen ist, keine uns mögliche Anschauung correspondirt, dessen Begriff also selbst, sofern er durch synthetische Prädicate theoretisch bestimmt werden soll, für uns jederzeit problematisch bleibt, schlechterdings keine Erkenntniss desselben (wodurch der Umfang unseres theoretischen Wissens im mindesten erweitert würde) stattfinde, und unter die allgemeinen Principien der Natur der Dinge der besondere Begriff eines übersinnlichen Wesens gar nicht subsumirt werden könne, um von jenen auf dieses zu schliessen; weil jene Principien lediglich für die Natur als Gegenstand der Sinne gelten.

2) Man kann sich zwar von zwei ungleichartigen Dingen eben in dem Punkte ihrer Ungleichartigkeit eines derselben doch nach einer Analogie* mit dem anderen denken; aber aus dem, worin sie un- 449 gleichartig sind, nicht von einem nach der Analogie auf das andere schliessen, d. i. dieses Merkmal des specifischen Unterschiedes auf das 450

*) Analogie (in qualitativer Bedeutung) ist die Identität des Verhältnisses zwischen Gründen und Folgen (Ursachen und Wirkungen), sofern sie ungeachtet der specifischen Verschiedenheit der Dinge oder derjenigen Eigenschaften an sich, welche den Grund von ähnlichen Folgen enthalten (d. i. ausser diesem Verhältnisse betrachtet), stattfindet. So denken wir uns zu den Kunsthandlungen der Thiere in Vergleichung mit denen des Menschen den Grund dieser Wirkungen in den ersteren, den wir nicht kennen, mit dem Grunde ähnlicher Wirkungen des Menschen (der Vernunft), den wir kennen, als Analogon der Vernunft; und wollen damit zugleich anzeigen, dass der Grund des thierischen Kunstvermögens, unter der Benennung eines Instincts, von der Vernunft in der That specifisch unterschieden, doch auf die Wirkung (der Bau der Biber mit dem der Menschen verglichen) ein ähnliches Verhältniss habe. — Deswegen aber kann ich daraus, weil der Mensch zu seinem Bauen Vernunft braucht, nicht schliessen, dass der Biber auch dergleichen haben müsse, und es einen Schluss nach der Analogie nennen. Aber aus der ähnlichen Wirkungsart der Thiere (wovon wir den Grund nicht unmittelbar wahrnehmen können) mit der des Menschen (dessen wir uns unmittelbar bewusst sind) verglichen können wir ganz richtig nach der Analogie schliessen, dass die Thiere auch nach Vorstellungen handeln (nicht, wie Cartesius will, Maschinen sind), und ungeachtet ihrer specifischen Verschiedenheit doch der Gattung nach (als lebende Wesen) mit Menschen einerlei sind. Das Princip der Befugniss so zu schliessen liegt in der Einerleiheit des Grundes, die Thiere in Ansehung gedachter Bestimmung mit dem

andere übertragen. So kann ich mir nach der Analogie mit dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in der wechselseitigen Anziehung und Abstossung der Körper unter einander auch die Gemeinschaft der Glieder eines gemeinen Wesens nach Regeln des Rechts denken, aber jene specifischen Bestimmungen (die materielle Anziehung oder Abstossung) nicht auf diese übertragen, und sie den Bürgern beilegen, um ein System, welches Staat heisst, auszumachen. — Ebenso dürfen wir wol die Causalität des Urwesens in Ansehung der Dinge der Welt als Naturzwecke nach der Analogie eines Verstandes als Grundes der Formen gewisser Producte, die wir Kunstwerke nennen, denken (denn dieses geschieht nur zum Behuf des theoretischen oder praktischen Gebrauchs unseres Erkenntnissvermögens, den wir von diesem Begriffe in Ansehung der Naturdinge in der Welt nach einem gewissen Princip zu 451 machen haben); aber wir können daraus, dass unter Weltwesen der Ursache einer Wirkung, die als künstlich beurtheilt wird, Verstand beigelegt werden muss, keineswegs nach einer Analogie schliessen, dass auch dem Wesen, welches von der Natur gänzlich unterschieden ist, in Ansehung der Natur selbst eben dieselbe Causalität, die wir am Menschen wahrnehmen, zukomme; weil dieses eben den Punkt der Ungleichartigkeit betrifft, der zwischen einer in Ansehung ihrer Wirkungen sinnlich bedingten Ursache und dem übersinnlichen Urwesen selbst im Begriffe desselben gedacht wird, und also auf diesen nicht übertragen werden kann. — Eben darin, dass ich mir die göttliche Causalität nur nach der Analogie mit einem Verstande (welches Vermögen wir an keinem anderen Wesen als dem sinnlich bedingten Menschen kennen) denken soll, liegt

---

Menschen als Menschen, so weit wir sie äusserlich nach ihren Handlungen mit einander vergleichen, zu einerlei Gattung zu zählen. Es ist *par ratio*. Ebenso kann ich die Causalität der obersten Weltursache in der Vergleichung der zweckmässigen Producte derselben in der Welt mit den Kunstwerken des Menschen nach der Analogie eines Verstandes denken, aber nicht auf diese Eigenschaften in demselben nach der Analogie schliessen; weil hier das Princip der Möglichkeit einer solchen Schlussart gerade mangelt, nämlich die *paritas rationis*, das höchste Wesen mit dem Menschen (in Ansehung ihrer beiderseitigen Causalität) zu einer und derselben Gattung zu zählen. Die Causalität der Weltwesen, die immer sinnlich bedingt (dergleichen die durch Verstand) ist, kann nicht auf ein Wesen übertragen werden, welches mit jenen keinen Gattungsbegriff als den eines Dinges überhaupt gemein hat.

das Verbot, ihm diesen Verstand nicht in der eigentlichen Bedeutung beizulegen.*

3) Meinen findet in Urtheilen *a priori* gar nicht statt, sondern man erkennt durch sie entweder etwas als ganz gewiss, oder gar nichts. Wenn aber auch die gegebenen Beweisgründe, von denen wir ausgehen (wie hier von den Zwecken in der Welt), empirisch sind, so kann man 452 mit diesen doch über die Sinnenwelt hinaus nichts meinen, und solchen gewagten Urtheilen den mindesten Anspruch auf Wahrscheinlichkeit zugestehen. Denn Wahrscheinlichkeit ist ein Theil einer in einer gewissen Reihe der Gründe möglichen Gewissheit (die Gründe derselben werden darin mit dem Zureichenden als Theile mit einem Ganzen verglichen), zu welchen jener unzureichende Grund muss ergänzt werden können. Weil sie aber als Bestimmungsgründe der Gewissheit eines und desselben Urtheils gleichartig sein müssen, indem sie sonst nicht zusammen eine Grösse (dergleichen die Gewissheit ist) ausmachen würden, so kann nicht ein Theil derselben innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung, ein anderer ausserhalb aller möglichen Erfahrung liegen. Mithin, da bloss empirische Beweisgründe auf nichts Uebersinnliches führen, der Mangel in der Reihe derselben auch durch nichts ergänzt werden kann, so findet in dem Versuche, durch sie zum Uebersinnlichen und einer Erkenntniss desselben zu gelangen, nicht die mindeste Annäherung, folglich in einem Urtheile über das letztere durch von der Erfahrung hergenommene Argumente auch keine Wahrscheinlichkeit statt.

4) Was als Hypothese zu Erklärung der Möglichkeit einer gegebenen Erscheinung dienen soll, davon muss wenigstens die Möglichkeit völlig gewiss sein. Es ist genug, dass ich bei einer Hypothese auf die Erkenntniss der Wirklichkeit (die in einer für wahrscheinlich ausgegebenen Meinung noch behauptet wird) Verzicht thue: mehr kann ich 453 nicht preisgeben; die Möglichkeit dessen, was ich einer Erklärung zum Grunde lege, muss wenigstens keinem Zweifel ausgesetzt sein, weil sonst der leeren Hirngespinnste kein Ende sein würde. Die Möglichkeit aber eines nach gewissen Begriffen bestimmten übersinnlichen Wesens anzu-

* Man vermisst dadurch nicht das mindeste in der Vorstellung der Verhältnisse dieses Wesens zur Welt, sowol was die theoretischen als praktischen Folgerungen aus diesem Begriffe betrifft. Was es an sich selbst sei erforschen zu wollen, ist ein ebenso zweckloser als vergeblicher Vorwitz.

nehmen, da hierzu keine von den erforderlichen Bedingungen einer Erkenntniss, nach dem was in ihr auf Anschauung beruht, gegeben ist, und also der blosse Satz des Widerspruchs (der nichts als die Möglichkeit des Denkens und nicht des gedachten Gegenstandes selbst beweisen kann) als Kriterium dieser Möglichkeit übrig bleibt, würde eine völlig grundlose Voraussetzung sein.

Das Resultat hiervon ist, dass für das Dasein des Urwesens als einer Gottheit oder der Seele als eines unsterblichen Geistes schlechterdings kein Beweis in theoretischer Absicht, um auch nur den mindesten Grad des Fürwahrhaltens zu wirken, für die menschliche Vernunft möglich sei; und dieses aus dem ganz begreiflichen Grunde, weil zur Bestimmung der Ideen des Uebersinnlichen für uns gar kein Stoff da ist, indem wir diesen letzteren von Dingen in der Sinnenwelt hernehmen müssten, ein solcher aber jenem Objecte schlechterdings nicht angemessen ist, also ohne alle Bestimmung derselben nichts mehr als der Begriff von einem nichtsinnlichen Etwas übrig bleibt, welches den letzten Grund der 454 Sinnenwelt enthalte, der noch keine Erkenntniss (als Erweiterung des Begriffs) von seiner inneren Beschaffenheit ausmacht.

## §. 91.

## Von der Art des Fürwahrhaltens durch einen praktischen Glauben.

Wenn wir bloss auf die Art sehen, wie etwas für uns (nach der subjectiven Beschaffenheit unserer Vorstellungskräfte) Object der Erkenntniss (*res cognoscibilis*) sein kann, so werden alsdann die Begriffe nicht mit den Objecten, sondern bloss mit unseren Erkenntnissvermögen und dem Gebrauche, den diese von der gegebenen Vorstellung (in theoretischer oder praktischer Absicht) machen können, zusammengehalten; und die Frage, ob etwas ein erkennbares Wesen sei oder nicht, ist keine Frage, die die Möglichkeit der Dinge selbst, sondern unserer Erkenntniss derselben angeht.

Erkennbare Dinge sind nun von dreifacher Art: Sachen der Meinung (*opinabile*), Thatsachen (*scibile*) und Glaubenssachen (*mere credibile*).

1) Gegenstände der blossen Vernunftideen, die für die theoretische Erkenntniss gar nicht in irgend einer möglichen Erfahrung dargestellt

werden können, sind sofern auch gar nicht erkennbare Dinge, mithin kann man in Ansehung ihrer nicht einmal meinen; wie denn *a priori* 455 zu meinen schon an sich ungereimt und der gerade Weg zu lauter Hirngespinnsten ist. Entweder unser Satz *a priori* ist also gewiss, oder er enthält gar nichts zum Fürwahrhalten. Also sind Meinungssachen jederzeit Objecte einer wenigstens an sich möglichen Erfahrungserkenntniss (Gegenstände der Sinnenwelt), die aber nach dem blossen Grade dieses Vermögens, den wir besitzen, für uns unmöglich ist. So ist der Aether der neueren Physiker, eine elastische, alle anderen Materien durchdringende (mit ihnen innigst vermischte) Flüssigkeit, eine blosse Meinungssache, immer doch noch von der Art, dass, wenn die äusseren Sinne im höchsten Grade geschärft wären, er wahrgenommen werden könnte; der aber nie in irgend einer Beobachtung oder einem Experimente dargestellt werden kann. Vernünftige Bewohner anderer Planeten anzunehmen ist eine Sache der Meinung; denn wenn wir diesen näher kommen könnten, welches an sich möglich ist, würden wir ob sie sind oder nicht sind durch Erfahrung ausmachen; aber wir werden ihnen niemals so nahe kommen, und so bleibt es beim Meinen. Allein meinen, dass es reine, ohne Körper denkende Geister im materiellen Universum gebe (wenn man nämlich gewisse dafür ausgegebene wirkliche[1] Erscheinungen, wie billig, von der Hand weist), heisst dichten, und ist gar keine Sache der Meinung, sondern eine blosse Idee, welche übrig bleibt, wenn man von einem denkenden Wesen alles Materielle wegnimmt, und ihm doch das Denken übrig lässt. Ob aber alsdann das letztere (welches wir 456 nur am Menschen, d. i. in Verbindung mit einem Körper, kennen) übrig bleibe, können wir nicht ausmachen. Ein solches Ding ist ein vernünfteltes Wesen (*ens rationis ratiocinantis*), kein Vernunftwesen (*ens rationis ratiocinatae*), von welchem letzteren es doch möglich ist, die objective Realität seines Begriffs wenigstens für den praktischen Gebrauch der Vernunft hinreichend darzuthun, weil dieser, der seine eigenthümlichen und apodiktisch gewissen Principien *a priori* hat, ihn sogar erheischt (postulirt).

2) Gegenstände für Begriffe, deren objective Realität (es sei durch reine Vernunft oder durch Erfahrung, und im ersteren Falle aus theore-

---

[1] Das Wort „wirkliche" ist ein Zusatz der zweiten Auflage.

tischen oder praktischen *datis* derselben, in allen Fällen aber vermittelst einer ihnen correspondirenden Anschauung) bewiesen werden kann, sind Thatsachen (*res facti*).* Dergleichen sind die mathematischen Eigenschaften der Grössen (in der Geometrie), weil sie einer Darstellung *a priori* für den theoretischen Vernunftgebrauch fähig sind. Ferner sind 457 Dinge oder Beschaffenheiten derselben, die durch Erfahrung (eigene, oder fremde Erfahrung vermittelst der Zeugnisse) dargethan werden können, gleichfalls Thatsachen. — Was aber sehr merkwürdig ist, so findet sich sogar eine Vernunftidee (die an sich keiner Darstellung in der Anschauung, mithin auch keines theoretischen Beweises ihrer Möglichkeit fähig ist) unter den Thatsachen; und das ist die Idee der Freiheit, deren Realität als einer besonderen Art von Causalität (von welcher der Begriff in theoretischem Betracht überschwenglich sein würde) sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft und diesen gemäss in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung darthun lässt. — Die einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren Gegenstand Thatsache ist, und unter die *scibilia* mit gerechnet werden muss.

3) Gegenstände, die in Beziehung auf den pflichtmässigen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft (es sei als Folgen oder als Gründe) *a priori* gedacht werden müssen, aber für den theoretischen Gebrauch derselben überschwenglich sind, sind blosse Glaubenssachen. Dergleichen ist das höchste durch Freiheit zu bewirkende Gut in der Welt, dessen Begriff in keiner für uns möglichen Erfahrung, mithin für den theoretischen Vernunftgebrauch hinreichend seiner objectiven Realität nach bewiesen werden kann, dessen Gebrauch aber zur bestmöglichen 458 Bewirkung jenes Zwecks doch durch praktische reine Vernunft geboten ist,[1] und mithin als möglich angenommen werden muss. Diese gebotene

* Ich erweitere hier, wie mich dünkt mit Recht, den Begriff einer Thatsache über die gewöhnliche Bedeutung dieses Worts. Denn es ist nicht nöthig, ja nicht einmal thunlich, diesen Ausdruck bloss auf die wirkliche Erfahrung einzuschränken, wenn von dem Verhältnisse der Dinge zu unseren Erkenntnissvermögen die Rede ist, da eine bloss mögliche Erfahrung schon hinreichend ist, um von ihnen bloss als Gegenständen einer bestimmten Erkenntnissart zu reden.

[1] Statt „dessen Gebrauch aber zur bestmöglichen Bewirkung jenes Zwecks doch durch praktische reine Vernunft geboten ist“ steht in der ersten Auflage „aber doch durch praktische reine Vernunft geboten ist“.

Wirkung zusammt den einzigen für uns denkbaren Bedingungen ihrer Möglichkeit, nämlich dem Dasein Gottes und der Seelen-Unsterblichkeit, sind Glaubenssachen (*res fidei*), und zwar die einzigen unter allen Gegenständen, die so genannt werden können.* Denn ob von uns gleich was wir nur von der Erfahrung anderer durch Zeugniss lernen können geglaubt werden muss, so ist es darum doch noch nicht an sich Glaubenssache; denn bei jener Zeugen einem war es doch eigene Erfahrung und Thatsache, oder wird als solche vorausgesetzt. Zudem muss es möglich sein, durch diesen Weg (des historischen Glaubens) zum Wissen zu gelangen; und die Objecte der Geschichte und Geographie,[1] wie alles überhaupt was zu wissen nach der Beschaffenheit unserer Erkenntnissvermögen wenigstens möglich ist, gehören nicht zu Glaubenssachen, sondern zu Thatsachen. Nur Gegenstände der reinen Vernunft können allenfalls Glaubenssachen sein, aber nicht als Gegenstände der 459 blossen reinen speculativen Vernunft; denn da können sie gar nicht einmal mit Sicherheit zu den Sachen, d. i. Objecten jener für uns möglichen Erkenntniss gezählt werden. Es sind Ideen, d. i. Begriffe, denen man die objective Realität theoretisch nicht sichern kann. Dagegen ist der von uns zu bewirkende höchste Endzweck, das, wodurch wir allein würdig werden können selbst Endzweck einer Schöpfung zu sein, eine Idee, die für uns in praktischer Beziehung objective Realität hat, und Sache; aber darum, weil wir diesem Begriffe in theoretischer Absicht diese Realität nicht verschaffen können, blosse Glaubenssache der reinen Vernunft, mit ihm aber zugleich Gott und Unsterblichkeit als die Bedingungen, unter denen allein wir nach der Beschaffenheit unserer (der menschlichen) Vernunft uns die Möglichkeit jenes Effects des gesetzmässigen Gebrauchs unserer Freiheit denken können. Das Fürwahrhalten aber in Glaubenssachen ist ein Fürwahrhalten in reiner praktischer Absicht, d. i. ein moralischer Glaube, der nichts für die theoretische, sondern bloss für die

* Glaubenssachen sind aber darum nicht Glaubensartikel, wenn man unter den letzteren solche Glaubenssachen versteht, zu deren Bekenntniss (innerem oder äusseren) man verpflichtet werden kann, dergleichen also die natürliche Theologie nicht enthält. Denn da sie als Glaubenssachen sich (gleich den Thatsachen) auf theoretische Beweise nicht gründen können, so ist es ein freies Fürwahrhalten, und auch nur als ein solches mit der Moralität des Subjects vereinbar.

[1] Die Worte „und Geographie" sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

praktische, auf Befolgung seiner Pflichten gerichtete, reine Vernunfterkenntniss beweist, und die Speculation oder die praktischen Klugheitsregeln nach dem Princip der Selbstliebe[1] gar nicht erweitert. Wenn das oberste Princip aller Sittengesetze ein Postulat ist, so wird zugleich 460 die Möglichkeit ihres höchsten Objects, mithin auch die Bedingung, unter der wir diese Möglichkeit denken können, dadurch mit postulirt. Dadurch wird nun die Erkenntniss der letzteren weder Wissen noch Meinung von dem Dasein und der Beschaffenheit dieser Bedingungen als theoretische Erkenntnissart, sondern bloss Annahme in praktischer und dazu gebotener Beziehung für den moralischen Gebrauch unserer Vernunft.

Würden wir auch auf die Zwecke der Natur, die uns die physische Teleologie in so reichem Masse vorlegt, einen bestimmten Begriff von einer verständigen Weltursache scheinbar gründen können, so wäre das Dasein dieses Wesens doch nicht Glaubenssache. Denn da dieses nicht zum Behuf der Erfüllung meiner Pflicht, sondern nur zur Erklärung der Natur angenommen wird, so würde es bloss die unserer Vernunft angemessenste Meinung und Hypothese sein. Nun führt jene Teleologie keineswegs auf einen bestimmten Begriff von Gott, der hingegen allein n dem von einem moralischen Welturheber angetroffen wird, weil dieser allein den Endzweck angiebt, zu welchem wir uns nur sofern zählen können, als wir dem, was uns das moralische Gesetz als Endzweck auferlegt, mithin uns verpflichtet, uns gemäss verhalten. Folglich bekommt der Begriff von Gott nur durch die Beziehung auf das Object unserer Pflicht als Bedingung der Möglichkeit den Endzweck derselben zu er- 461 reichen den Vorzug, in unserem Fürwahrhalten als Glaubenssache zu gelten; dagegen eben derselbe Begriff doch sein Object nicht als Thatsache geltend machen kann, weil, obzwar die Nothwendigkeit der Pflicht für die praktische Vernunft wol klar ist, doch die Erreichung des Endzwecks derselben, sofern er nicht ganz in unserer Gewalt ist, nur zum Behuf des praktischen Gebrauchs der Vernunft angenommen, also nicht so wie die Pflicht selbst praktisch nothwendig ist.*

* Der Endzweck, den das moralische Gesetz zu befördern auferlegt, ist nicht Grund der Pflicht; denn dieser liegt im moralischen Gesetze, welches als formales

[1] Die Worte „oder die praktischen Klugheitsregeln nach dem Princip der Selbstliebe“ sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

Glaube (als *habitus*, nicht als *actus*) ist die moralische Denkungsart 462 der Vernunft im Führwahrhalten desjenigen, was für die theoretische Erkenntniss unzugänglich ist. Er ist also der beharrliche Grundsatz des Gemüths, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks als Bedingung vorauszusetzen nothwendig ist, wegen der Verbindlichkeit zu demselben als wahr anzunehmen,* ob zwar die Möglichkeit desselben,

---

praktisches Princip kategorisch leitet, unangesehen der Objecte des Begehrungsvermögens (der Materie des Wollens), mithin irgend eines Zwecks. Diese formale Beschaffenheit meiner Handlungen (Unterordnung derselben unter das Princip der Allgemeingiltigkeit), worin allein ihr innerer moralischer Werth besteht, ist gänzlich in unserer Gewalt; und ich kann von der Möglichkeit oder Unausführbarkeit der Zwecke, die mir jenem Gesetze gemäss zu befördern obliegt, gar wol abstrahiren (weil in ihnen nur der äussere Werth meiner Handlungen besteht), als von etwas, welches nie völlig in meiner Gewalt ist, um nur auf das zu sehen, was meines Thuns ist. Allein die Absicht, den Endzweck aller vernünftigen Wesen (Glückseligkeit, so weit sie einstimmig mit der Pflicht möglich ist) zu befördern, ist doch eben durch das Gesetz der Pflicht auferlegt. Aber die speculative Vernunft sieht die Ausführbarkeit derselben (weder von Seiten unseres eigenen physischen Vermögens, noch der Mitwirkung der Natur) gar nicht ein; vielmehr muss sie aus solchen Ursachen, so viel wir vernünftiger Weise urtheilen können, einen solchen Erfolg unseres Wolverhaltens von der blossen Natur (in uns und ausser uns), ohne Gott und Unsterblichkeit anzunehmen, für eine ungegründete und nichtige, wenngleich wolgemeinte Erwartung halten, und wenn sie von diesem Urtheile völlige Gewissheit haben könnte, das moralische Gesetz selbst als blosse Täuschung unserer Vernunft in praktischer Rücksicht ansehen. Da aber die speculative Vernunft sich völlig überzeugt, dass das Letztere nie geschehen kann, dagegen aber jene Ideen, deren Gegenstand über die Natur hinaus liegt, ohne Widerspruch gedacht werden können, so wird sie für ihr eigenes praktisches Gesetz und die dadurch auferlegte Aufgabe, also in moralischer Rücksicht jene Ideen als real anerkennen müssen, um nicht mit sich selbst in Widerspruch zu kommen.

* Er ist ein Vertrauen auf die Verheissung des moralischen Gesetzes, aber nicht als eine solche, die in demselben enthalten ist, sondern die ich hineinlege, und zwar aus moralisch hinreichendem Grunde.[1] Denn ein Endzweck kann durch kein Gesetz der Vernunft geboten sein, ohne dass diese zugleich die Erreichbarkeit desselben, wenngleich ungewiss verspreche, und hiermit auch das Fürwahrhalten der einzigen Bedingungen berechtige, unter denen unsere Vernunft sich diese allein denken kann. Das Wort *fides* drückt dieses auch schon aus; und es kann nur bedenklich scheinen, wie dieser Ausdruck und diese besondere Idee in die moralische Philo-

---

[1] Die Worte „aber nicht als eine solche . . . hinreichendem Grunde" sind ein Zusatz der zweiten Auflage.

463 aber ebenso wol auch die Unmöglichkeit von uns nicht eingesehen werden kann. Der Glaube (schlechthin so genannt) ist ein Vertrauen zu der Erreichung einer Absicht, deren Beförderung Pflicht, die Möglichkeit der Ausführung derselben aber für uns nicht einzusehen ist (folglich auch nicht die der einzigen für uns denkbaren Bedingungen). Der Glaube also, der sich auf besondere Gegenstände, die nicht Gegenstände des möglichen Wissens oder Meinens sind, bezieht (in welchem letzteren Falle er, vornehmlich im Historischen, Leichtgläubigkeit und nicht Glaube heissen müsste) ist ganz moralisch. Er ist ein freies Fürwahrhalten, nicht dessen, wozu dogmatische Beweise für die theoretisch bestimmende Urtheilskraft anzutreffen sind, noch wozu wir uns verbunden halten, sondern dessen, was wir zum Behuf einer Absicht nach Gesetzen der Freiheit annehmen; aber doch nicht, wie etwa eine Meinung, ohne hinreichenden Grund, son-464 dern als in der Vernunft (obwol nur in Ansehung ihres praktischen Gebrauchs) für die Absicht derselben hinreichend gegründet; denn ohne ihn hat die moralische Denkungsart bei dem Verstoss gegen die Aufforderung der theoretischen Vernunft zum Beweise (der Möglichkeit des Objects der Moralität) keine feste Beharrlichkeit, sondern schwankt zwischen praktischen Geboten und theoretischen Zweifeln. Ungläubisch sein heisst der Maxime nachhängen, Zeugnissen überhaupt nicht zu glauben; ungläubig aber ist der, welcher jenen Vernunftideen, weil es ihnen an theoretischer Begründung ihrer Realität fehlt, darum alle Giltigkeit abspricht. Er urtheilt also dogmatisch. Ein dogmatischer Unglaube kann aber mit einer in der Denkungsart herrschenden sittlichen Maxime nicht zusammen bestehen (denn einem Zwecke, der für nichts als Hirngespinnst erkannt wird, nachzugehen, kann die Vernunft nicht gebieten); wol aber ein Zweifelglaube, dem der Mangel der Ueberzeugung durch Gründe der speculativen Vernunft nur Hinderniss ist, wel-

---

sophie hineinkomme, da sie allererst mit dem Christenthum eingeführt worden, und die Annahme derselben vielleicht nur eine schmeichlerische Nachahmung seiner Sprache zu sein scheinen dürfte. Aber das ist nicht der einzige Fall, da diese wundersame Religion in der grössten Einfalt ihres Vortrages die Philosophie mit weit bestimmteren und reineren Begriffen der Sittlichkeit bereichert hat, als diese bis dahin hatte liefern können, die aber, wenn sie einmal da sind, von der Vernunft frei gebilligt, und als solche angenommen werden, auf die sie wol von selbst hätte kommen und sie einführen können und sollen.

chem eine kritische Einsicht in die Schranken der letzteren den Einfluss auf das Verhalten benehmen und ihm ein überwiegendes praktisches Fürwahrhalten zum Ersatz hinstellen kann.

---

Wenn man an die Stelle gewisser verfehlter Versuche in der Philosophie ein anderes Princip aufführen und ihm Einfluss verschaffen will, so gereicht es zu grosser Befriedigung, einzusehen, wie jene und warum 465 sie fehl schlagen mussten.

Gott, Freiheit und Seelenunsterblichkeit sind diejenigen Aufgaben, zu deren Auflösung alle Zurüstungen der Metaphysik als ihrem letzten und alleinigen Zwecke abzielen. Nun glaubte man, dass die Lehre von der Freiheit nur als negative Bedingung für die praktische Philosophie nöthig sei, die Lehre von Gott und der Seelenbeschaffenheit hingegen zur theoretischen gehörig, für sich und abgesondert dargethan werden müsse, um beide nachher mit dem, was das moralische Gesetz (das nur unter der Bedingung der Freiheit möglich ist) gebietet, zu verknüpfen und so eine Religion zu Stande zu bringen. Man kann aber bald einsehen, dass diese Versuche fehlschlagen mussten. Denn aus blossen ontologischen Begriffen von Dingen überhaupt oder der Existenz eines nothwendigen Wesens lässt sich schlechterdings kein, durch Prädicate, die sich in der Erfahrung geben lassen und also zur Erkenntniss dienen könnten, bestimmter Begriff von einem Urwesen machen; der aber, welcher auf Erfahrung von der physischen Zweckmässigkeit der Natur gegründet wurde, konnte wiederum keinen für die Moral, mithin zur Erkenntniss eines Gottes hinreichenden Beweis abgeben. Ebenso wenig konnte auch die Seelenkenntniss durch Erfahrung (die wir nur in diesem Leben anstellen) einen Begriff von der geistigen, unsterblichen Natur derselben, mithin für die Moral zureichend verschaffen. Theologie und 466 Pneumatologie als Aufgaben zum Behuf der Wissenschaften einer speculativen Vernunft, weil deren Begriff für alle unsere Erkenntnissvermögen überschwenglich ist, können durch keine empirischen Data und Prädicate zu Stande kommen. — Die Bestimmung beider Begriffe, Gottes sowol als der Seele (in Ansehung ihrer Unsterblichkeit), kann nur durch Prädicate geschehen, die, ob sie gleich selbst nur aus einem übersinnlichen Grunde möglich sind, dennoch in der Erfahrung ihre Realität be-

weisen müssen; denn so allein können sie von ganz übersinnlichen Wesen eine Erkenntniss möglich machen. — Dergleichen ist nun der einzige in der menschlichen Vernunft anzutreffende Begriff der Freiheit des Menschen unter moralischen Gesetzen, zusammt dem Endzwecke, den jene durch diese vorschreibt, wovon die ersteren dem Urheber der Natur, der zweite dem Menschen diejenigen Eigenschaften beizulegen tauglich sind, welche zu der Möglichkeit beider die nothwendige Bedingung enthalten, so dass eben aus dieser Idee auf die Existenz und die Beschaffenheit jener sonst gänzlich für uns verborgenen Wesen geschlossen werden kann.

Also liegt der Grund der auf dem bloss theoretischen Wege verfehlten Absicht, Gott und Unsterblichkeit zu beweisen, darin, dass von dem Uebersinnlichen auf diesem Wege (der Naturbegriffe) gar keine Erkenntniss möglich ist. Dass es dagegen auf dem moralischen (des Frei- 467 heitsbegriffs) gelingt, hat diesen Grund, dass hier das Uebersinnliche, welches dabei zu Grunde liegt (die Freiheit), durch ein bestimmtes Gesetz der Causalität, welches aus ihm entspringt, nicht allein Stoff zur Erkenntniss des anderen Uebersinnlichen (des moralischen Endzwecks und der Bedingungen seiner Ausführbarkeit) verschafft, sondern auch als Thatsache seine Realität in Handlungen darthut, aber eben darum auch keinen anderen als nur in praktischer Absicht (welche auch die einzige ist, deren die Religion bedarf) giltigen Beweisgrund abgeben kann.

Es bleibt hierbei immer sehr merkwürdig, dass unter den drei reinen Vernunftideen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, die der Freiheit der einzige Begriff des Uebersinnlichen ist, welcher seine objective Realität (vermittelst der Causalität, die in ihm gedacht wird) an der Natur durch ihre in derselben mögliche Wirkung beweist, und eben dadurch die Verknüpfung der beiden anderen mit der Natur, aller drei aber unter einander zu einer Religion möglich macht; und dass wir also in uns ein Princip haben, welches die Idee des Uebersinnlichen in uns, dadurch aber auch die desselben[1] ausser uns zu einer, obgleich nur in praktischer Absicht möglichen Erkenntniss zu bestimmen vermögend ist, woran die bloss speculative Philosophie (die auch von der Freiheit einen bloss negativen Begriff geben konnte) verzweifeln musste, mithin der 468 Freiheitsbegriff (als Grundbegriff aller unbedingt praktischen Gesetze) die

[1] Statt „desselben" steht in der ersten Auflage „desjenigen".

Vernunft über diejenigen Grenzen erweitern kann, innerhalb deren jeder Naturbegriff (theoretischer) ohne Hoffnung eingeschränkt bleiben müsste.

---

## Allgemeine Anmerkung zur Teleologie.

Wenn die Frage ist, welchen Rang das moralische Argument, welches das Dasein Gottes nur als Glaubenssache für die praktische reine Vernunft beweist, unter den übrigen in der Philosophie behaupte, so lässt sich der ganze Besitz dieser letzteren leicht überschlagen, wo es sich dann ausweist, dass hier nicht zu wählen sei, sondern ihr theoretisches Vermögen vor einer unparteiischen Kritik alle seine Ansprüche von selbst aufgeben müsse.

Auf Thatsache muss sich alles Fürwahrhalten zuvörderst gründen, wenn es nicht völlig grundlos sein soll; und es kann also nur der einzige Unterschied im Beweisen stattfinden, ob auf diese Thatsache ein Fürwahrhalten der daraus gezogenen Folgerung als Wissen für die theoretische, oder bloss als Glauben für die praktische Erkenntniss könne gegründet werden. Alle Thatsachen gehören entweder zum Naturbegriff, der seine Realität an den vor allen Naturbegriffen gegebenen (oder zu geben möglichen) Gegenständen der Sinne beweist, oder zum Freiheitsbegriffe, der seine Realität durch die Causalität der Vernunft in Ansehung gewisser durch sie möglicher Wirkungen in der Sinnenwelt, die sie im moralischen Gesetze unwiderleglich postulirt, hinreichend darthut. Der Naturbegriff (bloss zur theoretischen Erkenntniss gehörige) ist nun entweder metaphysisch und völlig *a priori*, oder physisch, d. i. *a posteriori* und nothwendig nur durch bestimmte Erfahrung denkbar. Der metaphysische Naturbegriff (der keine bestimmte Erfahrung voraussetzt) ist also ontologisch. 469

Der ontologische Beweis vom Dasein Gottes aus dem Begriffe eines Urwesens ist nun entweder der, welcher aus ontologischen Prädicaten, wodurch es allein durchgängig bestimmt gedacht werden kann, auf das absolut nothwendige Dasein, oder aus der absoluten Nothwendigkeit des Daseins irgend eines Dinges, welches es auch sei, auf die Prädicate des Urwesens schliesst; denn zum Begriffe eines Urwesens gehört, damit

es nicht abgeleitet sei, die unbedingte Nothwendigkeit seines Daseins und (um diese sich vorzustellen) die durchgängige Bestimmung durch den Begriff[1] desselben. Beide Erfordernisse glaubte man nun im Begriffe der ontologischen Idee eines allerrealsten Wesens zu finden, und so entsprangen zwei metaphysische Beweise.

Der einen bloss metaphysischen Naturbegriff zum Grunde legende (eigentlich ontologisch genannte) Beweis schloss aus dem Begriffe des allerrealsten Wesens auf seine schlechthin nothwendige Existenz; denn (heisst es) wenn es nicht existirte, so würde ihm eine Realität, nämlich die Existenz mangeln. — Der andere (den man auch den metaphysisch kosmologischen Beweis nennt) schloss aus der Nothwendigkeit der Existenz irgend eines Dinges (dergleichen, da mir im Selbstbewusstsein ein Dasein gegeben ist, durchaus eingeräumt werden muss) auf die durchgängige Bestimmung desselben als allerrealsten Wesens; weil alles Existirende durchgängig bestimmt, das schlechterdings Nothwendige aber (nämlich was wir als ein solches, mithin *a priori* erkennen sollen) durch seinen Begriff durchgängig bestimmt sein müsse; welches sich aber nur im Begriffe eines allerrealsten Dinges antreffen lasse. Es ist hier nicht 470 nöthig, die Sophisterei in beiden Schlüssen aufzudecken, welches schon anderwärts geschehen ist, sondern nur zu bemerken, dass solche Beweise, wenn sie sich auch durch allerlei dialektische Subtilität verfechten liessen, doch niemals über die Schule hinaus in das gemeine Wesen hinüberkommen und auf den blossen gesunden Verstand den mindesten Einfluss haben könnten.

Der Beweis, welcher einen Naturbegriff, der nur empirisch sein kann, dennoch aber über die Grenzen der Natur als Inbegriffs der Gegenstände der Sinne hinausführen soll, zum Grunde legt, kann kein anderer als der von den Zwecken der Natur sein, deren Begriff sich zwar nicht *a priori*, sondern nur durch die Erfahrung geben lässt, aber doch einen solchen Begriff von dem Urgrunde der Natur verheisst, welcher unter allen, die wir denken können, allein sich zum Uebersinnlichen schickt, nämlich den von einem höchsten Verstande als Weltursache; welches er auch in der That nach Principien der reflectirenden Urtheils-

[1] Statt „durch den Begriff" steht in der ersten Auflage „durch den blossen Begriff".

kraft, d. i. nach der Beschaffenheit unseres (menschlichen) Erkenntnissvermögens vollkommen ausrichtet. — Ob er nun aber aus denselben *datis* diesen Begriff eines obersten d. i. unabhängigen verständigen Wesens auch als eines Gottes, d. i. Urhebers einer Welt unter moralischen Gesetzen, mithin hinreichend bestimmt für die Idee von einem Endzwecke des Daseins der Welt zu liefern im Stande sei, das ist eine Frage, worauf alles ankommt, wir mögen nun einen theoretisch hinlänglichen Begriff von dem Urwesen zum Behuf der gesammten Naturkenntniss, oder einen praktischen für die Religion verlangen.

Dieses aus der physischen Teleologie genommene Argument ist verehrungswerth. Es thut gleiche Wirkung zur Ueberzeugung auf den gemeinen Verstand, als auf den subtilsten Denker; und ein Reimarus in 471 seinem noch nicht übertroffenen Werke, worin er diesen Beweisgrund mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Klarheit weitläufig ausführt, hat sich dadurch ein unsterbliches Verdienst erworben. — Allein wodurch gewinnt dieser Beweis so gewaltigen Einfluss auf das Gemüth, vornehmlich in der Beurtheilung durch kalte Vernunft (denn die Rührung und Erhebung desselben durch die Wunder der Natur könnte man zur Ueberredung rechnen) auf eine ruhige, sich gänzlich dahingebende Beistimmung? Es sind nicht die physischen Zwecke, die alle auf einen unergründlichen Verstand in der Weltursache hindeuten; denn diese sind dazu unzureichend, weil sie das Bedürfniss der fragenden Vernunft nicht befriedigen. Denn wozu sind (fragt diese) alle jene künstlichen Naturdinge? wozu der Mensch selbst, bei dem wir als dem letzten für uns denkbaren Zwecke der Natur stehen bleiben müssen? wozu ist diese gesammte Natur da, und was ist der Endzweck so grosser und mannigfaltiger Kunst? Zum Geniessen oder zum Anschauen, Betrachten und Bewundern (welches, wenn es dabei bleibt, auch nichts weiter als Genuss von besonderer Art ist) als dem letzten Endzweck, warum die Welt und der Mensch selbst da ist, geschaffen zu sein, kann die Vernunft nicht befriedigen; denn diese setzt einen persönlichen Werth, den der Mensch sich allein geben kann, als Bedingung, unter welcher allein er und sein Dasein Endzweck sein kann, voraus. In Ermangelung desselben (der allein eines bestimmten Begriffs fähig ist) thun die Zwecke der Natur seiner Nachfrage nicht Genüge, vornehmlich weil sie keinen bestimmten Begriff von dem höchsten Wesen als einem allgenugsamen (und eben darum

einigen, eigentlich so zu nennenden höchsten) Wesen und den Gesetzen, nach denen sein Verstand Ursache der Welt ist, an die Hand geben können.

472 Dass also der physisch-teleologische Beweis, gleich als ob er zugleich ein theologischer wäre, überzeugt, rührt nicht von der Benutzung der Ideen von Zwecken der Natur als so viel empirischen Beweisgründen eines höchsten Verstandes her; sondern es mischt sich unvermerkt der jedem Menschen beiwohnende und ihn so innigst bewegende moralische Beweisgrund in den Schluss mit ein, nach welchem man dem Wesen, welches sich so unbegreiflich künstlich in den Zwecken der Natur offenbart, auch einen Endzweck, mithin Weisheit (ob zwar ohne dazu durch die Wahrnehmung der ersteren berechtigt zu sein) beilegt, und also jenes Argument in Ansehung des Mangelhaften, welches ihm noch anhängt, willkürlich ergänzt. In der That bringt also nur der moralische Beweisgrund die Ueberzeugung, und auch diese nur in moralischer Rücksicht, wozu jedermann seine Beistimmung innigst fühlt, hervor; der physisch-teleologische aber hat nur das Verdienst, das Gemüth in der Weltbetrachtung auf den Weg der Zwecke, dadurch aber auf einen verständigen Welturheber zu leiten; da denn die moralische Beziehung auf Zwecke und die Idee eines eben solchen Gesetzgebers und Welturhebers als theologischer Begriff, ob er zwar reine Zugabe ist, sich dennoch aus jenem Beweisgrunde von selbst zu entwickeln scheint.

Hierbei kann man es in dem gewöhnlichen Vortrage fernerhin auch bewenden lassen. Denn dem gemeinen und gesunden Verstande wird es gemeiniglich schwer, die verschiedenen Principien, die er vermischt, und aus deren einem er wirklich allein und richtig folgert, wenn die Absonderung viel Nachdenken bedarf, als ungleichartig von einander zu scheiden. Der moralische Beweisgrund vom Dasein Gottes ergänzt aber eigentlich auch nicht etwa bloss den physisch-teleologischen zu einem 473 vollständigen Beweise; sondern er ist ein besonderer Beweis, der den Mangel der Ueberzeugung aus dem letzteren ersetzt, indem dieser in der That nichts leisten kann, als die Vernunft in der Beurtheilung des Grundes der Natur und der zufälligen, aber bewunderungswürdigen Ordnung derselben, welche uns nur durch Erfahrung bekannt wird, auf die Causalität einer Ursache, die nach Zwecken den Grund derselben enthält (die wir nach der Beschaffenheit unserer Erkenntnissvermögen als

verständige Ursache denken müssen), zu lenken und aufmerksam, so aber des moralischen Beweises empfänglicher zu machen. Denn das, was zu dem letzteren Beweise erforderlich ist, ist von allem, was Naturbegriffe enthalten und lehren können, so wesentlich unterschieden, dass es eines besonderen, von den vorigen ganz unabhängigen Beweisgrundes und Beweises bedarf, um den Begriff vom Urwesen für eine Theologie hinreichend anzugeben und auf seine Existenz zu schliessen. — Der moralische Beweis (der aber freilich nur das Dasein Gottes in praktischer, doch auch unnachlasslicher Rücksicht der Vernunft beweist) würde daher noch immer in seiner Kraft bleiben, wenn wir in der Welt gar keinen oder nur zweideutigen Stoff zur physischen Teleologie anträfen. Es lässt sich denken, dass sich vernünftige Wesen von einer solchen Natur, welche keine deutliche Spur von Organisation, sondern nur Wirkungen von einem blossen Mechanismus der rohen Materie zeigte, umgeben sähen, um derenwillen und bei der Veränderlichkeit einiger bloss zufällig zweckmässigen Formen und Verhältnisse kein Grund zu sein schiene, auf einen verständigen Urheber zu schliessen, wo alsdann auch zu einer physischen Teleologie keine Veranlassung sein würde; und dennoch würde die Vernunft, die durch Naturbegriffe hier keine Anleitung bekommt, im Freiheitsbegriffe und in den sich darauf gründenden sittlichen Ideen einen praktisch hinreichenden Grund finden, den Begriff des Urwesens diesen 474 angemessen, d. i. als einer Gottheit, und die Natur (selbst unser eigenes Dasein) als einen jener und ihren Gesetzen gemässen Endzweck zu postuliren, und zwar in Rücksicht auf das unnachlassliche Gebot der praktischen Vernunft. — Dass nun aber in der wirklichen Welt für die vernünftigen Wesen in ihr reichlicher Stoff zur physischen Teleologie ist (welches eben nicht nothwendig wäre), dient dem moralischen Argument zu erwünschter Bestätigung, so weit Natur etwas den Vernunftideen (den moralischen) Analoges aufzustellen vermag. Denn der Begriff einer obersten Ursache, die Verstand hat (welches aber für eine Theologie lange nicht hinreichend ist), bekommt dadurch die für die reflectirende Urtheilskraft hinreichende Realität; aber er ist nicht erforderlich, um den moralischen Beweis darauf zu gründen, noch dient dieser, um jenen, der für sich allein gar nicht auf Moralität hinweist, durch fortgesetzten Schluss nach einem einzigen Princip zu einem Beweise zu ergänzen. Zwei so ungleichartige Principien als Natur und Freiheit können nur zwei ver-

schiedene Beweisarten abgeben, da denn der Versuch denselben aus der ersteren zu führen für das, was bewiesen werden soll, unzulänglich befunden wird.

Wenn der physisch-teleologische Beweisgrund zu dem gesuchten Beweise zureichte, so wäre es für die speculative Vernunft sehr befriedigend; denn er würde Hoffnung geben, eine Theosophie hervorzubringen (so würde man nämlich die theoretische Erkenntniss der göttlichen Natur und seiner Existenz, welche zur Erklärung der Weltbeschaffenheit und zugleich der Bestimmung der sittlichen Gesetze zureichte, nennen müssen). Ebenso wenn Psychologie zureichte, um dadurch zur Erkenntniss der 475 Unsterblichkeit der Seele zu gelangen, so würde sie eine Pneumatologie, welche der speculativen Vernunft ebenso willkommen wäre, möglich machen. Beide aber, so lieb es auch dem Dünkel der Wissbegierde sein mag, erfüllen nicht den Wunsch der Vernunft in Absicht auf die Theorie, die auf Kenntniss der Natur der Dinge gegründet sein müsste. Ob aber nicht die erstere als Theologie, die zweite als Anthropologie, beide auf das sittliche, d. i. das Freiheitsprincip gegründet, mithin dem praktischen Gebrauche der Vernunft angemessen, ihre objective Endabsicht besser erfüllen, ist eine andere Frage, die wir hier nicht nöthig haben weiter zu verfolgen.

Der physisch-teleologische Beweisgrund reicht aber darum nicht zur Theologie zu, weil er keinen für diese Absicht hinreichend bestimmten Begriff von dem Urwesen giebt noch geben kann, sondern man diesen gänzlich anderwärts hernehmen, oder seinen Mangel dadurch als durch einen willkürlichen Zusatz ersetzen muss. Ihr schliesst aus der grossen Zweckmässigkeit der Naturformen und ihrer Verhältnisse auf eine verständige Weltursache; aber auf welchen Grad dieses Verstandes? Ohne Zweifel könnt ihr euch nicht anmassen, auf den höchstmöglichen Verstand; denn dazu würde erfordert werden, dass ihr einsähet, ein grösserer Verstand als wovon ihr Beweisthümer in der Welt wahrnehmt, sei nicht denkbar, welches euch selber Allwissenheit beilegen hiesse. Ebenso schliesst ihr aus der Grösse der Welt auf eine sehr grosse Macht des Urhebers; aber ihr werdet euch bescheiden, dass dieses nur comparativ für eure Fassungskraft Bedeutung hat, und da ihr nicht alles Mögliche erkennt, um es mit der Weltgrösse, so weit ihr sie kennt, zu vergleichen, ihr nach einem so kleinen Massstabe keine Allmacht des Urhebers fol-

gern könnt u. s. w. Nun gelangt ihr dadurch zu keinem bestimmten, für eine Theologie tauglichen Begriffe eines Urwesens; denn dieser kann 476 nur in dem der Allheit der mit einem Verstande vereinbaren Vollkommenheiten gefunden werden, wozu euch bloss empirische Data gar nicht verhelfen können; ohne einen solchen bestimmten Begriff aber könnt ihr auch nicht auf ein einiges verständiges Urwesen schliessen, sondern (es sei zu welchem Behuf) ein solches nur annehmen. — Nun kann man es zwar ganz wol einräumen, dass ihr (da die Vernunft nichts Gegründetes dawider zu sagen hat) willkürlich hinzusetzt, wo so viel Vollkommenheit angetroffen wird, möge man wol alle Vollkommenheit in einer einzigen Weltursache vereinigt annehmen, weil die Vernunft mit einem so bestimmten Princip theoretisch und praktisch besser zurecht kommt. Aber ihr könnt denn doch diesen Begriff des Urwesens nicht als von euch bewiesen anpreisen, da ihr ihn nur zum Behuf eines bessern Vernunftgebrauchs angenommen habt. Alles Jammern also oder ohnmächtige Zürnen über den vorgeblichen Frevel, die Bündigkeit eurer Schlusskette in Zweifel zu ziehen, ist eitle Grossthuerei, die gern haben möchte, dass man den Zweifel, welchen man gegen euer Argument frei heraussagt, für Bezweifelung heiliger Wahrheit halten möchte, um nur hinter dieser Decke die Seichtigkeit desselben durchschlüpfen zu lassen.

Die moralische Teleologie hingegen, welche nicht minder fest gegründet ist wie die physische, vielmehr dadurch, dass sie *a priori* auf von unserer Vernunft untrennbaren Principien beruht, Vorzug verdient, führt auf das, was zur Möglichkeit einer Theologie erfordert wird, nämlich auf einen bestimmten Begriff der obersten Ursache als Weltursache nach moralischen Gesetzen, mithin einer solchen, die unserem moralischen Endzwecke Genüge thut, wozu nichts weniger als Allwissenheit, Allmacht, Allgegenwart u. s. w. als dazu gehörige Natureigenschaften erforderlich sind, die mit dem moralischen Endzwecke, der unendlich ist, als 477 verbunden, mithin ihm adäquat gedacht werden müssen, und kann so den Begriff eines einzigen Welturhebers, der zu einer Theologie tauglich ist, ganz allein verschaffen.

Auf solche Weise führt eine Theologie auch unmittelbar zur Religion, d. i. der Erkenntniss unserer Pflichten als göttlicher Gebote; weil die Erkenntniss unserer Pflicht, und des darin uns durch Vernunft auferlegten Endzwecks den Begriff von Gott zuerst bestimmt

hervorbringen konnte, der also schon in seinem Ursprunge von der Verbindlichkeit gegen dieses Wesen unzertrennlich ist; anstatt dass wenn der Begriff vom Urwesen auf dem bloss theoretischen Wege (nämlich desselben als blosser Ursache der Natur) auch bestimmt gefunden werden könnte, es nachher noch mit grosser Schwierigkeit, vielleicht gar Unmöglichkeit es ohne willkürliche Einschiebung zu leisten verbunden sein würde, diesem Wesen eine Causalität nach moralischen Gesetzen durch gründliche Beweise beizulegen, ohne die doch jener angeblich theologische Begriff keine Grundlage zur Religion ausmachen kann. Selbst wenn eine Religion auf diesem theoretischen Wege gegründet werden könnte, würde sie in Ansehung der Gesinnung (worin doch ihr Wesentliches besteht) wirklich von derjenigen unterschieden sein, in welcher der Begriff von Gott und die (praktische) Ueberzeugung von seinem Dasein aus Grundideen der Sittlichkeit entspringt. Denn wenn wir Allgewalt, Allwissenheit u. s. w. eines Welturhebers als anderwärts her uns gegebene Begriffe voraussetzen müssten, um nachher unsere Begriffe von Pflichten auf unser Verhältniss zu ihm nur anzuwenden, so müssten diese sehr stark den Anstrich von Zwang und abgenöthigter Unterwerfung bei sich führen; statt dessen, wenn die Hochachtung für das sittliche Gesetz uns 478 ganz frei laut Vorschrift unserer eigenen Vernunft den Endzweck unserer Bestimmung vorstellt, wir eine damit und zu dessen Ausführung zusammenstimmende Ursache mit der wahrhaftesten Ehrfurcht, die gänzlich von pathologischer Furcht unterschieden ist, in unsere moralischen Aussichten mit aufnehmen und uns derselben willig unterwerfen.*

Wenn man fragt, warum uns denn etwas daran gelegen sei, überhaupt eine Theologie zu haben, so leuchtet klar ein, dass sie nicht zur Erweiterung oder Berichtigung unserer Naturerkenntniss und überhaupt

* Die Bewunderung der Schönheit sowol als die Rührung durch die so mannigfaltigen Zwecke der Natur, welche ein nachdenkendes Gemüth noch vor einer klaren Vorstellung eines vernünftigen Urhebers der Welt zu fühlen im Stande ist, haben etwas einem religiösen Gefühl Aehnliches an sich. Sie scheinen daher zuerst durch eine der moralischen analoge Beurtheilungsart derselben auf das moralische Gefühl (der Dankbarkeit und der Verehrung gegen die uns unbekannte Ursache), und also durch Erregung moralischer Ideen auf das Gemüth zu wirken, wenn sie diejenige Bewunderung einflössen, die mit weit mehrerem Interesse verbunden ist, als blosse theoretische Betrachtung wirken kann.

irgend einer Theorie, sondern lediglich zur Religion, d. i. dem praktischen, namentlich dem moralischen Gebrauche der Vernunft in subjectiver Absicht nöthig sei. Findet sich nun, dass das einzige Argument, welches zu einem bestimmten Begriffe des Gegenstandes der Theologie führt, selbst moralisch ist, so wird es nicht allein nicht befremden, sondern man wird auch in Ansehung der Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens aus diesem Beweisgrunde zur Endabsicht derselben nichts vermissen, wenn gestanden wird, dass ein solches Argument das Dasein Gottes nur für unsere moralische Bestimmung, d. i. in praktischer Absicht hinreichend darthue, und die Speculation in demselben ihre Stärke keineswegs be- 479 weise, oder den Umfang ihres Gebiets dadurch erweitere. Auch wird die Befremdung oder der vorgebliche Widerspruch einer hier behaupteten Möglichkeit einer Theologie mit dem, was die Kritik der speculativen Vernunft von den Kategorien sagte, dass diese nämlich nur in Anwendung auf Gegenstände der Sinne, keineswegs aber auf das Uebersinnliche angewandt, Erkenntniss hervorbringen können, verschwinden, wenn man sie hier zu einer Erkenntniss Gottes, aber nicht in theoretischer (nach dem was seine uns unerforschliche Natur an sich sei), sondern lediglich in praktischer Absicht gebraucht sieht. — Um bei dieser Gelegenheit der Missdeutung jener sehr nothwendigen, aber auch zum Verdruss des blinden Dogmatikers die Vernunft in ihre Grenzen zurückweisenden Lehre der Kritik ein Ende zu machen, füge ich hier nachstehende Erläuterung derselben bei.

Wenn ich einem Körper bewegende Kraft beilege, mithin ihn durch die Kategorie der Causalität denke, so erkenne ich ihn dadurch zugleich, d. i. ich bestimme den Begriff desselben als Objects überhaupt durch das, was ihm als Gegenstande der Sinne für sich (als Bedingung der Möglichkeit jener Relation) zukommt. Denn ist die bewegende Kraft, die ich ihm beilege, eine abstossende, so kommt ihm (wenn ich gleich noch nicht einen anderen, gegen den er sie ausübt, neben ihm setze) ein Ort im Raume, ferner eine Ausdehnung, d. i. Raum in ihm selbst, überdem Erfüllung desselben durch die abstossenden Kräfte seiner Theile zu, endlich auch das Gesetz dieser Erfüllung (dass der Grund der Abstossung der letzteren in derselben Proportion abnehmen müsse, als die Ausdehnung des Körpers wächst, und der Raum, den er mit denselben Theilen durch diese Kraft erfüllt, zunimmt). — Dagegen wenn ich mir ein über-

sinnliches Wesen als den ersten Beweger, mithin durch die Kategorie der Causalität in Ansehung derselben Weltbestimmung (der Bewegung 480 der Materie) denke, so muss ich es nicht in irgend einem Orte im Raume, ebenso wenig als ausgedehnt, ja ich darf es nicht einmal als in der Zeit und mit anderen zugleich existirend denken. Also habe ich gar keine Bestimmungen, welche mir die Bedingung der Möglichkeit der Bewegung durch dieses Wesen als Grund verständlich machen könnten. Folglich erkenne ich dasselbe durch das Prädicat der Ursache (als ersten Beweger) für sich nicht im mindesten, sondern ich habe nur die Vorstellung von einem Etwas, welches den Grund der Bewegungen in der Welt enthält; und die Relation desselben zu diesen als deren Ursache, da sie mir sonst nichts zur Beschaffenheit des Dinges, welches Ursache ist, Gehöriges an die Hand giebt, lässt den Begriff von dieser ganz leer. Der Grund davon ist, weil ich mit Prädicaten, die nur in der Sinnenwelt ihr Object finden, zwar zu dem Dasein von Etwas, was den Grund der letzteren enthalten muss, aber nicht zu der Bestimmung seines Begriffs als übersinnlichen Wesens, welcher alle jene Prädicate ausstösst, fortschreiten kann. Durch die Kategorie der Causalität also, wenn ich sie durch den Begriff eines ersten Bewegers bestimme, erkenne ich was Gott sei nicht im mindesten; vielleicht aber wird es besser gelingen, wenn ich aus der Weltordnung Anlass nehme, seine Causalität als die eines obersten Verstandes nicht bloss zu denken, sondern ihn auch durch diese Bestimmung des genannten Begriffs zu erkennen, weil da die lästige Bedingung des Raumes und der Ausdehnung wegfällt. — Allerdings nöthigt uns die grosse Zweckmässigkeit in der Welt, eine oberste Ursache zu derselben und deren Causalität als durch einen Verstand zu denken; aber dadurch sind wir gar nicht befugt, ihr diesen beizulegen (wie z. B. die Ewigkeit Gottes als Dasein zu aller Zeit zu denken, weil wir uns sonst gar keinen Begriff vom blossen Dasein als einer Grösse, 481 d. i. als Dauer machen können, oder die göttliche Allgegenwart als Dasein in allen Orten zu denken, um die unmittelbare Gegenwart für Dinge ausser einander uns fasslich zu machen, ohne gleichwol eine dieser Bestimmungen Gott als etwas an ihm Erkanntes beilegen zu dürfen). Wenn ich die Causalität des Menschen in Ansehung gewisser Producte, welche nur durch absichtliche Zweckmässigkeit erklärlich sind, dadurch bestimme, dass ich sie als einen Verstand desselben denke, so brauche ich

nicht dabei stehen zu bleiben, sondern kann ihm dieses Prädicat als wolbekannte Eigenschaft desselben beilegen und ihn dadurch erkennen. Denn ich weiss, dass Anschauungen den Sinnen des Menschen gegeben, und durch den Verstand unter einen Begriff und hiermit unter eine Regel gebracht werden, dass dieser Begriff nur das gemeinsame Merkmal (mit Weglassung des Besonderen) enthalte, und also discursiv sei, dass die Regeln, um gegebene Vorstellungen unter ein Bewusstsein überhaupt zu bringen, von ihm noch vor jenen Anschauungen gegeben werden u. s. w.; ich lege also diese Eigenschaft dem Menschen bei als eine solche, wodurch ich ihn *erkenne*. Will ich nun aber ein übersinnliches Wesen (Gott) als Intelligenz *denken*, so ist dieses in gewisser Rücksicht meines Vernunftgebrauchs nicht allein erlaubt, sondern auch unvermeidlich; aber ihm Verstand beizulegen, und es dadurch als durch eine Eigenschaft desselben *erkennen* zu können sich schmeicheln, ist keineswegs erlaubt; weil ich alsdann alle jene Bedingungen, unter denen ich allein einen Verstand kenne, weglassen muss, mithin das Prädicat, das nur zur Bestimmung des Menschen dient, auf ein übersinnliches Object gar nicht bezogen werden kann, und also durch eine so bestimmte Causalität was Gott sei gar nicht erkannt werden kann. Und so geht es mit allen Kategorieen, die gar keine Bedeutung zur Erkenntniss in theoretischer Rücksicht haben können, wenn sie nicht auf Gegenstände möglicher Erfah- 482 rung angewandt werden. — Aber nach der Analogie mit einem Verstande kann ich, ja muss ich mir wol in gewisser anderer Rücksicht selbst ein übersinnliches Wesen denken, ohne es gleichwol dadurch theoretisch erkennen zu wollen, wenn nämlich diese Bestimmung seiner Causalität eine *Wirkung* in der Welt betrifft, die eine moralisch nothwendige, aber für Sinnenwesen unausführbare Absicht enthält; da alsdann eine Erkenntniss Gottes und seines Daseins (Theologie) durch bloss nach der Analogie an ihm gedachte Eigenschaften und Bestimmungen seiner Causalität möglich ist, welches in praktischer Beziehung, aber auch *nur in Rücksicht auf* diese (als moralische) alle erforderliche Realität hat. — Es ist also wol eine Ethikotheologie möglich; denn die Moral kann zwar mit ihrer Regel, aber nicht mit der Endabsicht, welche eben dieselbe auferlegt, ohne Theologie bestehen, ohne die Vernunft in Ansehung der letzteren im blossen zu lassen. Aber eine theologische Ethik (der reinen Vernunft) ist unmöglich; weil Gesetze, die nicht die Vernunft ursprüng-

lich selbst giebt, und deren Befolgung sie als reines praktisches Vermögen auch bewirkt, nicht moralisch sein können. Ebenso würde eine theologische Physik ein Unding sein, weil sie keine Naturgesetze, sondern Anordnungen eines höchsten Willens vortragen würde; wogegen eine physische (eigentlich physisch teleologische) Theologie doch wenigstens als Propädeutik zur eigentlichen Theologie dienen kann, indem sie durch die Betrachtung der Naturzwecke, von denen sie reichen Stoff darbietet, zur Idee eines Endzwecks, den die Natur nicht aufstellen kann, Anlass giebt, mithin das Bedürfniss einer Theologie, die den Begriff von Gott für den höchsten praktischen Gebrauch der Vernunft zureichend bestimmte, zwar fühlbar machen, aber sie nicht hervorbringen und auf ihre Beweisthümer zulänglich gründen kann.

---

# J. S. Beck's

# Auszug aus Kant's ursprünglichem Entwurf

der

# Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft.

1789, 1794.

Es herrscht ein grosser und selbst der Behandlungsart der Wissenschaft sehr nachtheiliger Missverstand in Ansehung dessen, was man für praktisch in einer solchen Bedeutung zu halten habe, dass es darum zu einer praktischen Philosophie gezogen zu werden verdiente. Man hat Staatsklugheit und Staatswirthschaft, Haushaltungsregeln, imgleichen die des Umgangs, Vorschriften zum Wolbefinden und Diätetik sowol der Seele als des Körpers (warum nicht gar alle Gewerbe und Künste?) zur praktischen Philosophie zählen zu können geglaubt, weil sie doch insgesammt einen Inbegriff praktischer Sätze enthalten. Allein praktische Sätze sind zwar der Vorstellungsart, darum aber nicht dem Inhalte nach von den theoretischen, welche die Möglichkeit der Dinge und ihre Bestim- 544 mungen enthalten, unterschieden, sondern nur die allein, welche die Freiheit unter Gesetzen betrachten. Die übrigen insgesammt sind nichts weiter als die Theorie von dem, was zur Natur der Dinge gehört, nur auf die Art, wie sie von uns nach einem Princip erzeugt werden können, angewandt, d. i. die Möglichkeit derselben durch eine willkürliche Handlung (die ebenso wol zu den Naturursachen gehört) vorgestellt. So ist die Auflösung des Problems der Mechanik, zu einer gegebenen Kraft, die mit einer gegebenen Last im Gleichgewichte sein soll, das Verhältniss der respectiven Hebelarme zu finden, zwar als praktische Formel ausgedrückt, die aber nichts anderes enthält als den theoretischen Satz, dass die Längen der letzteren sich umgekehrt wie die ersteren verhalten, wenn sie im Gleichgewichte sind; nur ist dieses Verhältniss seiner Entstehung nach durch eine Ursache, deren Bestimmungsgrund die Vorstellung jenes Verhältnisses ist (unsere Willkür), als möglich vorgestellt. Ebenso ist es mit allen praktischen Sätzen bewandt, welche bloss

die Erzeugung der Gegenstände betreffen. Wenn Vorschriften seine Glückseligkeit zu befördern gegeben werden, und z. B. nur von dem die Rede ist, was man an seiner eigenen Person zu thun habe, um der Glückseligkeit empfänglich zu sein, so werden nur die inneren Bedingungen der Möglichkeit derselben an der Genügsamkeit, an dem Mittelmasse der Neigungen, um nicht Leidenschaft zu werden u. s. w. als zur Natur des Subjects gehörig, und zugleich die Erzeugungsart dieses Gleich-
545 gewichts als eine durch uns selbst mögliche Causalität, folglich alles als unmittelbare Folgerung aus der Theorie des Objects in Beziehung auf die Theorie unserer eigenen Natur (uns selbst als Ursachen) vorgestellt; mithin ist hier die praktische Vorschrift zwar der Formel, aber nicht dem Inhalte nach von einem theoretischen unterschieden. Es bedarf also keiner besonderen Art von Philosophie, um diese Verknüpfung von Gründen mit ihren Folgen einzusehen. Mit einem Worte: alle praktischen Sätze, die dasjenige, was die Natur enthalten kann, von der Willkür als Ursache ableiten, gehören insgesammt zur theoretischen Philosophie als Erkenntniss der Natur; nur diejenigen, welche der Freiheit das Gesetz geben, sind dem Inhalte nach specifisch von jenen unterschieden. Man kann von den ersteren sagen, sie machen den praktischen Theil einer Philosophie der Natur aus; die letzteren aber gründen allein eine besondere praktische Philosophie.

Es liegt viel daran, die Philosophie nach ihren Theilen genau zu bestimmen, und zu dem Ende nicht dasjenige, was nur Folgerung oder Anwendung derselben auf gegebene Fälle ist, ohne besondere Principien zu bedürfen, unter die Glieder der Eintheilung derselben als eines Systems zu setzen. Praktische Sätze werden von den theoretischen entweder in Ansehung der Principien oder der Folgerungen unterschieden. Im letzteren Fall machen sie nicht einen besonderen Theil der Wissenschaft aus, sondern gehören zum theoretischen als eine besondere Art von Folgerungen aus demselben. Nun ist die Möglichkeit der Dinge nach Natur-
546 gesetzen von der nach Gesetzen der Freiheit ihren Principien nach wesentlich unterschieden. Dieser Unterschied besteht aber nicht darin, dass bei der letzteren die Ursache in einen Willen gesetzt wird, bei der ersten aber ausser denselben in die Dinge selbst. Denn wenn doch der Wille keine anderen Principien befolgt als die, von welchen der Verstand einsieht, dass der Gegenstand nach ihnen als blossen Naturgesetzen möglich

sei, so mag immer der Satz, der die Möglichkeit des Gegenstandes durch Causalität der Willkür enthält, ein praktischer Satz heissen; er ist doch dem Princip nach von den theoretischen Sätzen, die die Natur der Dinge betreffen, gar nicht unterschieden, vielmehr muss er das seine von dieser entlehnen, um die Vorstellung eines Objects in der Wirklichkeit darzustellen.

Praktische Sätze also, die dem Inhalte nach bloss die Möglichkeit eines vorgestellten Objects (durch willkürliche Handlung) betreffen, sind nur Anwendungen einer vollständigen theoretischen Erkenntniss, und können keinen besonderen Theil einer Wissenschaft ausmachen. Eine praktische Geometrie als abgesonderte Wissenschaft ist ein Unding, obgleich noch so viel praktische Sätze in dieser reinen Wissenschaft enthalten sind, deren die meisten als Probleme einer besonderen Anweisung zur Auflösung bedürfen. Die Aufgabe, mit einer gegebenen Linie und einem gegebenen rechten Winkel ein Quadrat zu construiren, ist ein praktischer Satz, aber reine Folgerung aus der Theorie. Auch kann sich die Feldmesskunst (*agrimensoria*) den Namen einer praktischen Geometrie keineswegs anmassen und ein besonderer Theil der Geometrie überhaupt heissen, sondern gehört in Scholien der letzteren, nämlich den 547 Gebrauch dieser Wissenschaft zu Geschäften.*

Selbst in einer Wissenschaft der Natur, sofern sie auf empirischen Principien beruht, nämlich der eigentlichen Physik können die praktischen Verrichtungen, um verborgene Naturgesetze zu entdecken, unter dem Namen der Experimentalphysik zu der Benennung einer praktischen Physik (die ebenso wol ein Unding ist) als eines Theils der Naturphilosophie keineswegs berechtigen. Denn die Principien, wonach wir Versuche anstellen, müssen immer selbst aus der Kenntniss der Natur, mithin

* Diese reine und eben darum erhabene Wissenschaft scheint sich etwas von ihrer Würde zu vergeben, wenn sie gesteht, dass sie als Elementargeometrie, obzwar nur zwei, W e r k z e u g e zur Construction ihrer Begriffe brauche, nämlich den Cirkel und das Lineal, welche Construction sie a l l e i n geometrisch, die der höheren Geometrie dagegen mechanisch nennt, weil zu der Construction der Begriffe der letzteren zusammengesetzte Maschinen erfordert werden. Allein man versteht auch unter den ersteren nicht die wirklichen Werkzeuge (*circinus et regula*), welche niemals mit mathematischer Präcision jene Gestalten geben könnten, sondern sie sollen nur die einfachsten Darstellungsarten der Einbildungskraft *a priori* bedeuten, der kein Instrument es gleichthun kann.

aus der Theorie hergenommen werden. Eben das gilt von den praktischen Vorschriften, welche die willkürliche Hervorbringung eines gewissen Gemüthszustandes in uns betreffen (z. B. den der Bewegung oder Bezähmung der Einbildungskraft, die Befriedigung oder Schwächung der Neigungen). Es giebt keine praktische **Psychologie** als besonderen Theil der Philosophie über die menschliche Natur. Denn die Principien 548 der Möglichkeit seines Zustandes vermittelst der Kunst müssen von denen der Möglichkeit unserer Bestimmungen, aus der Beschaffenheit unserer Natur entlehnt werden; und obgleich jene in praktischen Sätzen bestehen, so machen sie doch keinen praktischen Theil der empirischen Psychologie aus, weil sie keine besonderen Principien haben, sondern gehören bloss zu den Scholien derselben.

Ueberhaupt gehören die praktischen Sätze (sie mögen rein *a priori* oder empirisch sein), wenn sie unmittelbar die Möglichkeit eines Objects durch unsere Willkür aussagen, jederzeit zur Kenntniss der Natur und dem theoretischen Theile der Philosophie. Nur die, welche direct die Bestimmung einer Handlung bloss durch die Vorstellung ihrer Form (nach Gesetzen überhaupt) ohne Rücksicht auf die Mittel des dadurch zu bewirkenden Objects als nothwendig darstellen, können und müssen ihre eigenthümlichen Principien (in der Idee der Freiheit) haben; und ob sie gleich auf eben diese Principien den Begriff eines Objects des Willens (das höchste Gut) gründen, so gehört dieses doch nur indirect als Folgerung zu der praktischen Vorschrift (welche nunmehr sittlich heisst). Auch kann die Möglichkeit desselben durch die Kenntniss der Natur (Theorie) nicht eingesehen werden. Nur jene Sätze gehören also allein zu einem besonderen Theile eines Systems der Vernunfterkenntniss unter dem Namen der praktischen Philosophie.

Alle übrigen Sätze der Ausübung, an welche Wissenschaft sie sich auch immer anschliessen mögen, können, wenn man etwa Zweideutigkeit besorgt, statt praktischer **technische** Sätze heissen. Denn sie gehören 549 zur **Kunst**, das zu Stande zu bringen, wovon man will, dass es sein soll, die bei einer vollständigen Theorie jederzeit eine blosse Folgerung und kein für sich bestehender Theil irgend einer Art von Anweisung ist. Auf solche Weise gehören alle Vorschriften der Geschicklichkeit zur Technik und mithin zur theoretischen Kenntniss der Natur als Folgerungen derselben. Wir werden uns aber künftig des Ausdrucks der

Technik auch bedienen, wo Gegenstände der Natur bisweilen bloss nur so beurtheilt werden, als ob ihre Möglichkeit sich auf Kunst gründe, in welchen Fällen die Urtheile weder theoretisch noch praktisch (in der zuletzt angeführten Bedeutung) sind, indem sie nichts von der Beschaffenheit des Objects noch der Art es hervorzubringen bestimmen, sondern wodurch die Natur selbst, aber bloss nach der Analogie mit einer Kunst, und zwar in subjectiver Beziehung auf unser Erkenntnissvermögen, nicht in objectiver auf die Gegenstände beurtheilt wird. Hier werden wir nun die Urtheile selbst zwar nicht technisch, aber doch die Urtheilskraft, auf deren Gesetze sie sich gründen, und ihr gemäss auch die Natur technisch nennen, welche Technik, da sie keine objectiv bestimmenden Sätze enthält, auch keinen Theil der doctrinalen Philosophie, sondern nur der Kritik unseres Erkenntnissvermögens ausmacht.

## Von dem System aller Vermögen des menschlichen Gemüths.

Wir können alle Vermögen des menschlichen Gemüths ohne Ausnahme auf die drei zurückführen: das Erkenntnissvermögen, das 550 Gefühl der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen. Zwar haben Philosophen, die wegen der Gründlichkeit ihrer Denkungsart übrigens alles Lob verdienen, diese Verschiedenheit nur für scheinbar zu erklären, und alle Vermögen auf das blosse Erkenntnissvermögen zu bringen gesucht. Allein es lässt sich sehr leicht darthun, und seit einiger Zeit hat man es auch schon eingesehen, dass dieser sonst im echten philosophischen Geiste unternommene Versuch, Einheit in diese Mannigfaltigkeit der Vermögen hereinzubringen, vergeblich sei. Denn es ist immer ein grosser Unterschied zwischen Vorstellungen, sofern sie bloss auf das Object und die Einheit des Bewusstseins derselben bezogen zur Erkenntniss gehören, imgleichen zwischen derjenigen objectiven Beziehung, da sie, zugleich als Ursache der Wirklichkeit dieses Objects betrachtet, zum Begehrungsvermögen gezählt werden, und ihrer Beziehung auf das Subject, da sie für sich selbst Gründe sind, ihre eigene Existenz in demselben bloss zu erhalten, und sofern im Verhältnisse zum Gefühl der Lust betrachtet werden; welches letztere schlechterdings keine Erkenntniss ist noch verschafft, ob es zwar dergleichen zum Bestimmungsgrunde voraussetzen mag.

Die Verknüpfung zwischen der Erkenntniss eines Gegenstandes und dem Gefühl der Lust und Unlust an der Existenz desselben oder die Bestimmung des Begehrungsvermögens ihn hervorzubringen ist zwar empirisch kennbar genug, aber da dieser Zusammenhang auf keinem Princip *a priori* gegründet ist, so machen insofern die Gemüthskräfte nur ein 551 Aggregat und kein System aus. Nun gelingt es zwar, zwischen dem Gefühle der Lust und den anderen beiden Vermögen eine Verknüpfung *a priori* herauszubringen, d. i. wenn wir eine Erkenntniss *a priori*, nämlich den Vernunftbegriff der Freiheit, mit dem Begehrungsvermögen als Bestimmungsgrund desselben verknüpfen, in dieser objectiven Bestimmung zugleich subjectiv ein in der Willensbestimmung enthaltenes Gefühl der Lust anzutreffen. Aber auf die Art ist das Erkenntnissvermögen nicht vermittelst der Lust oder Unlust mit den Begehrungsvermögen verbunden; denn sie geht vor diesem nicht vorher, sondern folgt entweder allererst auf die Bestimmung des letzteren, oder ist vielleicht nichts anderes als die Empfindung dieser Bestimmbarkeit des Willens durch Vernunft selbst, also gar kein besonderes Gefühl und eigenthümliche Empfänglichkeit, die unter den Gemüthseigenschaften eine besondere Abtheilung erforderte. Da nun in der Zergliederung der Gemüthsvermögen überhaupt ein Gefühl der Lust, welches, von dem Bestimmungsvermögen unabhängig, vielmehr einen Bestimmungsgrund desselben abgeben kann, unwidersprechlich gegeben ist, zu der Verknüpfung desselben aber mit den beiden anderen Vermögen in einem System erfordert wird, dass dieses Gefühl der Lust so wie die beiden anderen Vermögen nicht auf bloss empirischen Gründen, sondern auch auf Principien *a priori* beruhe, so wird zur Idee der Philosophie als eines Systems auch (wenngleich nicht eine Doctrin, dennoch) eine Kritik des Gefühls der Lust und Unlust, sofern sie nicht empirisch begründet ist, erfordert werden.

552 Nun hat das Erkenntnissvermögen nach Begriffen seine Principien *a priori* im reinen Verstande (seinem Begriffe von der Natur), das Begehrungsvermögen in der reinen Vernunft (ihrem Begriffe von der Freiheit), und da bleibt noch unter den Gemüthseigenschaften überhaupt ein mittleres Vermögen oder Empfänglichkeit, nämlich das Gefühl der Lust und Unlust, so wie unter den oberen Erkenntnissvermögen ein mittleres, die Urtheilskraft übrig. Was ist natürlicher als zu ver-

muthen, dass die letztere zu dem ersteren ebenso wol Principien *a priori* enthalten werde.

Ohne noch etwas über die Möglichkeit dieser Verknüpfung auszumachen, so ist doch hier schon eine gewisse Angemessenheit der Urtheilskraft zum Gefühl der Lust, um diesem zum Bestimmungsgrunde zu dienen oder ihn darin zu finden, insofern unverkennbar, dass wenn in der Eintheilung des Erkenntnissvermögens durch Begriffe Verstand und Vernunft ihre Vorstellungen auf Objecte beziehen, um Begriffe davon zu bekommen, die Urtheilskraft sich lediglich auf das Subject bezieht, und für sich allein keine Begriffe von Gegenständen hervorbringt. Ebenso, wenn in der allgemeinen Eintheilung der Gemüthskräfte überhaupt Erkenntnissvermögen sowol als Begehrungsvermögen eine objective Beziehung der Vorstellungen enthalten, so ist dagegen das Gefühl der Lust und Unlust nur die Empfänglichkeit einer Bestimmung des Subjects, so dass, wenn Urtheilskraft überall etwas für sich allein bestimmen soll, es wol nichts anderes als das Gefühl der Lust sein könnte, 153 und umgekehrt, wenn dieses überall ein Princip *a priori* haben soll, es allein in der Urtheilskraft anzutreffen sein werde.

## Von der Erfahrung als einem System für die Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft, welcher es obliegt, die besonderen Gesetze auch nach dem, was sie unter den allgemeinen Naturgesetzen Verschiedenes haben, dennoch unter höhere, obgleich immer noch empirische Gesetze zu bringen, muss ein transscendentales Princip ihrem Verfahren zum Grunde legen. Denn durch Herumtappen unter Naturformen, deren Uebereinstimmung unter einander zu gemeinschaftlichen empirischen, aber höheren Gesetzen die Urtheilskraft gleichwol als ganz zufällig ansähe, würde es noch zufälliger sein, wenn sich besondere Wahrnehmungen einmal glücklicherweise zu einem empirischen Gesetze qualificirten; viel mehr aber, dass mannigfaltige empirische Gesetze sich zur systematischen Einheit der Naturerkenntniss in einer möglichen Erfahrung in ihrem ganzen Zusammenhange schickten, ohne durch ein Princip *a priori* eine solche Form in der Natur vorauszusetzen.

## Von der reflectirenden Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft kann entweder als blosses Vermögen über eine gegebene Vorstellung zum Behuf eines dadurch möglichen Begriffs nach 554 einem gewissen Princip zu reflectiren, oder als ein Vermögen einen zum Grunde liegenden Begriff durch eine gegebene empirische Vorstellung zu bestimmen angesehen werden. Im ersten Fall ist sie die reflectirende, im zweiten die bestimmende Urtheilskraft. Reflectiren (überlegen) aber ist: gegebene Vorstellungen entweder mit anderen oder mit seinem Erkenntnissvermögen in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begriff zu vergleichen und zusammenzuhalten. Die reflectirende Urtheilskraft ist diejenige, welche man auch das Beurtheilungsvermögen (*facultas dijudicandi*) nennt.

Das Reflectiren (welches selbst bei Thieren, ob zwar nur instinctmässig, nämlich nicht in Beziehung auf einen dadurch zu erlangenden Begriff, sondern eine dadurch etwa zu bestimmende Neigung vorgeht) bedarf für uns ebenso wol eines Princips als das Bestimmen, in welchem der zum Grunde gelegte Begriff vom Objecte der Urtheilskraft die Regel vorschreibt und also die Stelle des Princips vertritt.

Das Princip der Reflexion über gegebene Gegenstände der Natur ist, dass sich zu allen Naturdingen empirisch bestimmte Begriffe finden 555 lassen,* welches ebenso viel sagen will als dass man allemal an ihren Producten eine Form voraussetzen kann, die nach allgemeinen, für uns erkennbaren Gesetzen möglich ist. Denn dürften wir dieses nicht

* Dieses Princip hat beim ersten Anblick gar nicht das Ansehen eines synthetischen und transscendentalen Satzes, sondern scheint vielmehr tautologisch zu sein und zur blossen Logik zu gehören. Denn diese lehrt, wie man eine gegebene Vorstellung mit anderen vergleichen, und dadurch, dass man dasjenige, was sie mit verschiedenen gemein hat, als ein Merkmal zum allgemeinen Gebrauch herauszieht, sich einen Begriff machen könne. Allein ob die Natur zu jedem Objecte noch viele andere als Gegenstände der Vergleichung, die mit ihm in der Form vieles gemein haben, aufzuzeigen habe, darüber lehrt sie nichts; vielmehr ist diese Bedingung der Möglichkeit der Anwendung der Logik auf die Natur ein Princip der Vorstellung der Natur als eines Systems für unsere Urtheilskraft, in welchem das Mannigfaltige, in Gattungen und Arten eingetheilt, es möglich macht, alle vorkommenden Naturformen durch Vergleichung auf Begriffe (von mehrerer oder minderer Allgemeinheit)

voraussetzen, und legten unserer Behandlung der empirischen Vorstellungen dieses Princip nicht zum Grunde, so würde alles Reflectiren bloss aufs Gerathewol und blind, mithin ohne gegründete Erwartung ihrer Zusammenstimmung mit der Natur angestellt werden.

In Ansehung der allgemeinen Naturbegriffe, unter denen überhaupt ein Erfahrungsbegriff (ohne besondere empirische Bestimmung) allererst möglich ist, hat die Reflexion im Begriffe einer Natur überhaupt, d. i. 556 im Verstande schon ihre Anweisung, und die Urtheilskraft bedarf keines besonderen Princips der Reflexion, sondern schematisirt dieselbe *a priori*, und wendet diese Schemate auf jede empirische Synthesis an, ohne welche gar kein Erfahrungsurtheil möglich wäre. Die Urtheilskraft ist hier in ihrer Reflexion zugleich bestimmend, und der transscendentale Schematismus derselben dient ihr zugleich zur Regel, unter der gegebene empirische Anschauungen subsumirt werden.

Aber zu solchen Begriffen, die zu gegebenen empirischen Anschauungen allererst sollen gefunden werden, und welche ein besonderes Naturgesetz voraussetzen, wonach allein besondere Erfahrung möglich ist, bedarf die Urtheilskraft eines eigenthümlichen, gleichfalls transscendentalen Princips ihrer Reflexion, und man kann sie nicht wiederum auf schon bekannte empirische Gesetze hinweisen, und die Reflexion in eine blosse Vergleichung mit empirischen Formen, für die man schon Begriffe hat, verwandeln. Denn es fragt sich, wie man hoffen könne, durch Vergleichung der Wahrnehmungen zu empirischen Begriffen desjenigen, was den verschiedenen Naturformen gemein ist, zu gelangen, wenn die Natur (wie es doch zu denken möglich ist) in diese wegen der grossen Ver-

---

zu bringen. Nun lehrt zwar schon der reine Verstand (aber auch durch synthetische Grundsätze), alle Dinge der Natur als in einem transscendentalen System nach Begriffen *a priori* (den Kategorien) enthalten zu denken; allein die Urtheilskraft, die auch zu empirischen Vorstellungen als solchen Begriffe sucht, (die reflectirende) muss noch überdem zu diesem Behuf annehmen, dass die Natur in ihrer grenzenlosen Mannigfaltigkeit eine solche Eintheilung derselben in Gattungen und Arten getroffen habe, die es unserer Urtheilskraft möglich macht, in der Vergleichung der Naturformen Einhelligkeit anzutreffen, und zu empirischen Begriffen und dem Zusammenhange derselben unter einander durch Aufsteigen zu allgemeineren gleichfalls empirischen Begriffen zu gelangen; d. i. die Urtheilskraft setzt ein System der Natur auch nach empirischen Gesetzen voraus, und dieses *a priori*, folglich durch ein transscendentales Princip.

schiedenheit ihrer empirischen Gesetze eine so grosse Ungleichartigkeit gelegt hätte, dass alle oder doch die meiste Vergleichung vergeblich wäre, eine Einhelligkeit und Stufenordnung von Arten und Gattungen unter ihnen herauszubringen. Alle Vergleichung empirischer Vorstel-
557 lungen, um empirische Gesetze und diesen gemässe specifische, durch dieser ihre Vergleichung aber mit anderen auch generisch übereinstimmende Formen an Naturdingen zu erkennen, setzt doch voraus, dass die Natur auch in Ansehung ihrer empirischen Gesetze eine gewisse unserer Urtheilskraft angemessene Sparsamkeit und eine für uns fassliche Gleichförmigkeit beobachtet habe, und diese Voraussetzung muss als Princip der Urtheilskraft *a priori* vor aller Vergleichung vorausgehen.

Die reflectirende Urtheilskraft verfährt also mit gegebenen Erscheinungen, um sie unter empirische Begriffe von bestimmten Naturdingen zu bringen, nicht schematisch, sondern technisch, nicht gleichsam bloss mechanisch wie ein Instrument unter der Leitung des Verstandes und der Sinne, sondern künstlich, nach dem allgemeinen, aber zugleich unbestimmten Princip einer zweckmässigen Anordnung der Natur in einem System gleichsam zu Gunsten unserer Urtheilskraft, in der Angemessenheit ihrer besonderen Gesetze (über die der Verstand nichts sagt) zu der Möglichkeit der Erfahrung als eines Systems, ohne welche Voraussetzung wir nicht hoffen können, uns in einem Labyrinth der Mannigfaltigkeit möglicher besonderer Gesetze zurecht zu finden. Also macht sich die Urtheilskraft selbst *a priori* die Technik der Natur zum Princip ihrer Reflexion, ohne doch diese erklären noch näher bestimmen zu können, oder dazu einen objectiven Bestimmungsgrund der allgemeinen Naturbegriffe (aus einer Erkenntniss der Dinge an sich selbst) zu haben, sondern nur um nach ihrem eigenen subjectiven Gesetze nach ihrem Be-
558 dürfniss, dennoch aber zugleich einstimmig mit Naturgesetzen reflectiren zu können.

Das Princip der reflectirenden Urtheilskraft, wodurch die Natur als System nach empirischen Gesetzen gedacht wird, ist aber bloss ein Princip für den logischen Gebrauch der Urtheilskraft, zwar ein transscendentales Princip seinem Ursprunge nach, aber nur um die Natur *a priori* als qualificirt zu einem logischen System ihrer Mannigfaltigkeit unter empirischen Gesetzen anzusehen.

Die logische Form eines Systems besteht bloss in der Eintheilung

..einer Begriffe (dergleichen hier der einer Natur über-
..rch, dass man sich das Besondere (hier das Empirische)
Verschiedenheit als unter dem Allgemeinen enthalten nach
..sen Princip denkt. Hierzu gehört nun, wenn man empirisch
t und vom Besonderen zum Allgemeinen aufsteigt, eine Klassi-
·ion des Mannigfaltigen, d. i. eine Vergleichung mehrerer Klassen,
.ı jede unter einem bestimmten Begriff steht, unter einander, und
ı jene nach dem gemeinschaftlichen Merkmal vollständig sind, ihre
-umtion unter höhere Klassen (Gattungen), bis man zu dem Begriff
..angt, der das Princip der ganzen Klassification in sich enthält (und
ie oberste Gattung ausmacht). Fängt man dagegen vom allgemeinen
Begriff an, um zu dem besonderen durch vollständige Eintheilung herabzugehen, so heisst die Handlung die Specification des Mannigfaltigen unter einem gegebenen Begriffe, da von der obersten Gattung zu niedri- 559 geren (Untergattungen oder Arten), und von Arten zu Unterarten fortgeschritten wird. Man drückt sich richtiger aus, wenn man anstatt (wie im gemeinen Redegebrauch) zu sagen, man müsse das Besondere, welches unter einem Allgemeinen steht, specificiren, lieber sagt, man specificire den allgemeinen Begriff, indem man das Mannigfaltige unter ihm anführt. Denn die Gattung ist (logisch betrachtet) gleichsam die Materie oder das rohe Substrat, welches die Natur durch mehrere Bestimmung zu besonderen Arten und Unterarten verarbeitet, und so kann man sagen, die Natur specificire sich selbst nach einem gewissen Princip (oder der Idee eines Systems) nach der Analogie des Gebrauchs dieses Worts bei den Rechtslehrern, wenn sie von der Specification gewisser roher Materien reden.

Nun ist klar, dass die reflectirende Urtheilskraft es ihrer Natur nach nicht unternehmen könne, die ganze Natur nach ihren Verschiedenheiten zu klassificiren, wenn sie nicht voraussetzt, die Natur specificire selbst ihre transscendentalen Gesetze nach irgend einem Princip. Dieses Princip kann nun kein anderes als das der Angemessenheit zum Vermögen der Urtheilskraft selbst sein, in der unermesslichen Mannigfaltigkeit der Dinge nach möglichen empirischen Gesetzen genugsame Verwandtschaft derselben anzutreffen und sie unter empirische Begriffe (Klassen), und diese unter allgemeinere Gesetze (höhere Gattungen) zu bringen, und so zu einem empirischen System der Natur gelangen zu

können. — So wie nun eine solche Klassification keine gemeine Erfah-
560 rungserkenntniss, sondern eine künstliche ist, so wird die Natur, sofern sie so gedacht wird, dass sie sich nach einem solchen Princip specificire, auch als Kunst angesehen, und die Urtheilskraft führt also nothwendig *a priori* ein Princip der Technik der Natur bei sich, welche von der Nomothetik derselben nach transscendentalen Verstandesgesetzen darin unterschieden ist, dass diese ihr Princip als Gesetz, jene aber nur als nothwendige Voraussetzung geltend machen kann.

Das eigenthümliche Princip der Urtheilskraft ist also: die Natur specificirt ihre allgemeinen Gesetze zu empirischen gemäss der Form eines logischen Systems zum Behuf der Urtheilskraft.

Hier entspringt nun der Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur, und zwar als ein eigenthümlicher Begriff der reflectirenden Urtheilskraft, nicht der Vernunft, indem der Zweck gar nicht in das Object, sondern lediglich in das Subject, und zwar dessen blosses Vermögen zu reflectiren gesetzt wird. Denn zweckmässig nennen wir dasjenige, dessen Dasein eine Vorstellung desselben Dinges vorauszusetzen scheint; Naturgesetze aber, die so beschaffen und auf einander bezogen sind, als ob sie die Urtheilskraft zu ihrem eigenen Bedarf entworfen hätte, haben Aehnlichkeit mit der Möglichkeit der Dinge, die eine Vorstellung dieser Dinge als Grund derselben voraussetzt. Also denkt sich die Urtheilskraft durch ihr Princip eine Zweckmässigkeit der Natur in der Specification ihrer Formen durch empirische Gesetze.

561 Dadurch werden aber diese Formen selbst nicht als zweckmässig gedacht, sondern nur das Verhältniss derselben zu einander und die Schicklichkeit bei ihrer grossen Mannigfaltigkeit zu einem logischen System empirischer Begriffe. — Zeigte uns nun die Natur nichts mehr als diese logische Zweckmässigkeit, so würden wir zwar schon Ursache haben sie hierüber zu bewundern, indem wir nach den allgemeinen Verstandesgesetzen keinen Grund davon anzugeben wissen; allein dieser Bewunderung würde schwerlich jemand anders als etwa ein Transscendentalphilosoph fähig sein, und selbst dieser würde doch keinen bestimmten Fall nennen können, wo sich diese Zweckmässigkeit in *concreto* bewiese, sondern sie nur im allgemeinen denken müssen.

## Von der Aesthetik des Beurtheilungsvermögens.

Der Ausdruck einer ästhetischen Vorstellungsart ist ganz unzweideutig, wenn darunter die Beziehung der Vorstellung auf einen Gegenstand als Erscheinung zur Erkenntniss desselben verstanden wird; denn alsdann bedeutet der Ausdruck des Aesthetischen, dass einer solchen Vorstellung die Form der Sinnlichkeit (wie das Subject afficirt wird) nothwendig anhänge, und diese daher unvermeidlich auf das Object (aber nur als Phänomen) übertragen werde. Daher konnte es eine transscendentale Aesthetik als zum Erkenntnissvermögen gehörige Wissenschaft geben. Seit geraumer Zeit aber ist es Gewohnheit geworden, eine Vorstellungsart ästhetisch, d. i. sinnlich auch in der Bedeutung zu 562 heissen, dass darunter die Beziehung einer Vorstellung nicht auf das Erkenntnissvermögen, sondern auf das Gefühl der Lust und Unlust gemeint wird. Ob wir nun gleich dieses Gefühl (dieser Benennung gemäss) auch einen Sinn (Modification unseres Zustandes) zu nennen pflegen, weil uns ein anderer Ausdruck mangelt, so ist er doch kein objectiver Sinn, dessen Bestimmung zur Erkenntniss eines Gegenstandes gebraucht würde (denn etwas mit Lust anschauen oder sonst erkennen ist nicht blosse Beziehung der Vorstellung auf das Object, sondern eine Empfänglichkeit des Subjects), sondern der gar nichts zur Erkenntniss der Gegenstände beiträgt. Eben darum, weil alle Bestimmungen des Gefühls bloss von subjectiver Bedeutung sind, so kann es nicht eine Aesthetik des Gefühls als Wissenschaft geben, etwa wie es eine Aesthetik des Erkenntnissvermögens giebt. Es bleibt also immer eine unvermeidliche Zweideutigkeit in dem Ausdrucke einer ästhetischen Vorstellungsart, wenn man darunter bald diejenige versteht, welche das Gefühl der Lust und Unlust erregt, bald diejenige, welche bloss das Erkenntnissvermögen angeht, sofern darin sinnliche Anschauung angetroffen wird, die uns die Gegenstände nur als Erscheinungen erkennen lässt.

Diese Zweideutigkeit kann indessen doch gehoben werden, wenn man den Ausdruck ästhetisch weder von der Anschauung, noch weniger aber von Vorstellungen des Verstandes, sondern allein von Handlungen der Urtheilskraft braucht. Ein ästhetisches Urtheil, wenn man es 563 zur objectiven Bestimmung brauchen wollte, würde so auffallend wider-

sprechend sein, dass man bei diesem Ausdruck wider Missdeutung genug gesichert ist. Denn Anschauungen können zwar sinnlich sein, aber Urtheilen gehört schlechterdings nur dem Verstande (in weiterer Bedeutung genommen) zu, und ästhetisch oder sinnlich urtheilen, sofern dieses Erkenntniss eines Gegenstandes sein soll, ist selbst alsdann ein Widerspruch, wenn Sinnlichkeit sich in das Geschäft des Verstandes einmengt, und (durch ein *vitium subreptionis*) dem Verstande eine falsche Richtung giebt; das objective Urtheil wird vielmehr immer nur durch den Verstand gefällt, und kann sofern nicht ästhetisch heissen. Daher hat unsere transscendentale Aesthetik des Erkenntnissvermögens wol von sinnlichen Anschauungen, aber nirgend von ästhetischen Urtheilen reden können; weil, da sie es nur mit Erkenntnissurtheilen, die das Object bestimmen, zu thun hat, ihre Urtheile insgesammt logisch sein müssen. Durch die Benennung eines ästhetischen Urtheils über ein Object wird also sofort angezeigt, dass eine gegebene Vorstellung zwar auf ein Object bezogen, in dem Urtheile aber nicht die Bestimmung des Objects, sondern des Subjects und seines Gefühls verstanden werde. Denn in der Urtheilskraft werden Verstand und Einbildungskraft in Verhältniss gegen einander betrachtet, und dieses kann zwar erstlich objectiv, als zur Erkenntniss gehörig in Betracht gezogen werden (wie in dem transscendentalen Schematismus der Urtheilskraft geschah); aber man kann eben dieses Verhältniss zweier Erkenntnissvermögen doch auch bloss subjectiv betrachten, sofern eines das andere in eben derselben Vorstellung befördert oder hindert und dadurch den Gemüthszustand afficirt, und also als ein Verhältniss, welches empfindbar ist (ein Fall, der bei dem abgesonderten Gebrauch keines anderen Erkenntnissvermögens stattfindet). Obgleich nun diese Empfindung keine sinnliche Vorstellung eines Objects ist, so kann sie doch, da sie subjectiv mit der Versinnlichung der Verstandesbegriffe durch die Urtheilskraft verbunden ist, als sinnliche Vorstellung des Zustandes des Subjects, das durch einen Actus jenes Vermögens afficirt wird, der Sinnlichkeit beigezählt, und ein Urtheil ästhetisch, d. i. sinnlich (der subjectiven Wirkung, nicht dem Bestimmungsgrunde nach) genannt werden, obgleich Urtheilen (nämlich objectiv) eine Handlung des Verstandes (als oberen Erkenntnissvermögens überhaupt), und nicht der Sinnlichkeit ist.

Ein jedes bestimmende Urtheil ist logisch, weil das Prädicat

desselben ein gegebener objectiver Begriff ist. Ein bloss reflectirendes Urtheil aber über einen gegebenen einzelnen Gegenstand kann ästhetisch sein, wenn (ehe noch auf die Vergleichung desselben mit anderen gesehen wird) die Urtheilskraft, die keinen Begriff für die gegebene Anschauung bereit hat, die Einbildungskraft (bloss in der Auffassung desselben) mit dem Verstande (in Darstellung eines Begriffs überhaupt) zusammenhält, und ein Verhältniss beider Erkenntnissvermögen wahrnimmt, welches die subjective, bloss empfindbare Bedingung des objectiven Gebrauchs der Urtheilskraft (nämlich der Zusammenstimmung 565 jener beiden Vermögen unter einander) überhaupt ausmacht. Es ist aber auch ein ästhetisches Sinnenurtheil möglich, wenn nämlich das Prädicat des Urtheils gar kein Begriff von einem Object sein kann, indem es gar nicht zum Erkenntnissvermögen gehört, z. B. der Wein ist angenehm, da dann das Prädicat die Beziehung einer Vorstellung unmittelbar auf das Gefühl der Lust, und nicht auf das Erkenntnissvermögen ausdrückt.

Ein ästhetisches Urtheil im allgemeinen kann also für dasjenige Urtheil erklärt werden, dessen Prädicat niemals Erkenntniss (Begriff von einem Object) sein kann (ob es gleich die subjectiven Bedingungen zu einer Erkenntniss überhaupt enthalten mag). In einem solchen Urtheil ist der Bestimmungsgrund Empfindung. Nun ist aber nur eine einzige sogenannte Empfindung, die niemals Begriff von einem Objecte werden kann, und diese ist das Gefühl der Lust und Unlust. Diese ist bloss subjectiv, da hingegen alle übrige Empfindung zu Erkenntniss gebraucht werden kann. Also ist ein ästhetisches Urtheil dasjenige, dessen Bestimmungsgrund in einer Empfindung liegt, die mit dem Gefühl der Lust und Unlust unmittelbar verbunden ist. Im ästhetischen Sinnenurtheil ist es diejenige Empfindung, welche von der empirischen Anschauung des Gegenstandes unmittelbar hervorgebracht wird; im ästhetischen Reflexionsurtheile aber die, welche das harmonische Spiel der beiden Erkenntnissvermögen der Urtheilskraft, Einbildungskraft und Verstand, im Subject bewirkt, indem in der gegebenen Vorstellung das Auffassungsvermögen der einen und das Darstellungsvermögen der anderen einander 566 wechselseitig beförderlich sind, welches Verhältniss in solchem Falle durch diese blosse Form eine Empfindung bewirkt, welche der Bestimmungsgrund eines Urtheils ist, das darum ästhetisch heisst und als sub-

Die Verknüpfung zwischen der Erkenntniss eines Gegenstandes und dem Gefühl der Lust und Unlust an der Existenz desselben oder die Bestimmung des Begehrungsvermögens ihn hervorzubringen ist zwar empirisch kennbar genug, aber da dieser Zusammenhang auf keinem Princip *a priori* gegründet ist, so machen insofern die Gemüthskräfte nur ein 551 Aggregat und kein System aus. Nun gelingt es zwar, zwischen dem Gefühle der Lust und den anderen beiden Vermögen eine Verknüpfung *a priori* herauszubringen, d. i. wenn wir eine Erkenntniss *a priori*, nämlich den Vernunftbegriff der Freiheit, mit dem Begehrungsvermögen als Bestimmungsgrund desselben verknüpfen, in dieser objectiven Bestimmung zugleich subjectiv ein in der Willensbestimmung enthaltenes Gefühl der Lust anzutreffen. Aber auf die Art ist das Erkenntnissvermögen nicht vermittelst der Lust oder Unlust mit den Begehrungsvermögen verbunden; denn sie geht vor diesem nicht vorher, sondern folgt entweder allererst auf die Bestimmung des letzteren, oder ist vielleicht nichts anderes als die Empfindung dieser Bestimmbarkeit des Willens durch Vernunft selbst, also gar kein besonderes Gefühl und eigenthümliche Empfänglichkeit, die unter den Gemüthseigenschaften eine besondere Abtheilung erforderte. Da nun in der Zergliederung der Gemüthsvermögen überhaupt ein Gefühl der Lust, welches, von dem Bestimmungsvermögen unabhängig, vielmehr einen Bestimmungsgrund desselben abgeben kann, unwidersprechlich gegeben ist, zu der Verknüpfung desselben aber mit den beiden anderen Vermögen in einem System erfordert wird, dass dieses Gefühl der Lust so wie die beiden anderen Vermögen nicht auf bloss empirischen Gründen, sondern auch auf Principien *a priori* beruhe, so wird zur Idee der Philosophie als eines Systems auch (wenngleich nicht eine Doctrin, dennoch) eine Kritik des Gefühls der Lust und Unlust, sofern sie nicht empirisch begründet ist, erfordert werden.

552 Nun hat das Erkenntnissvermögen nach Begriffen seine Principien *a priori* im reinen Verstande (seinem Begriffe von der Natur), das Begehrungsvermögen in der reinen Vernunft (ihrem Begriffe von der Freiheit), und da bleibt noch unter den Gemüthseigenschaften überhaupt ein mittleres Vermögen oder Empfänglichkeit, nämlich das Gefühl der Lust und Unlust, so wie unter den oberen Erkenntnissvermögen ein mittleres, die Urtheilskraft übrig. Was ist natürlicher als zu ver-

muthen, dass die letztere zu dem ersteren ebenso wol Principien *a priori* enthalten werde.

Ohne noch etwas über die Möglichkeit dieser Verknüpfung auszumachen, so ist doch hier schon eine gewisse Angemessenheit der Urtheilskraft zum Gefühl der Lust, um diesem zum Bestimmungsgrunde zu dienen oder ihn darin zu finden, insofern unverkennbar, dass wenn in der Eintheilung des Erkenntnissvermögens durch Begriffe Verstand und Vernunft ihre Vorstellungen auf Objecte beziehen, um Begriffe davon zu bekommen, die Urtheilskraft sich lediglich auf das Subject bezieht, und für sich allein keine Begriffe von Gegenständen hervorbringt. Ebenso, wenn in der allgemeinen Eintheilung der Gemüthskräfte überhaupt Erkenntnissvermögen sowol als Begehrungsvermögen eine objective Beziehung der Vorstellungen enthalten, so ist dagegen das Gefühl der Lust und Unlust nur die Empfänglichkeit einer Bestimmung des Subjects, so dass, wenn Urtheilskraft überall etwas für sich allein bestimmen soll, es wol nichts anderes als das Gefühl der Lust sein könnte, 153 und umgekehrt, wenn dieses überall ein Princip *a priori* haben soll, es allein in der Urtheilskraft anzutreffen sein werde.

## Von der Erfahrung als einem System für die Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft, welcher es obliegt, die besonderen Gesetze auch nach dem, was sie unter den allgemeinen Naturgesetzen Verschiedenes haben, dennoch unter höhere, obgleich immer noch empirische Gesetze zu bringen, muss ein transscendentales Princip ihrem Verfahren zum Grunde legen. Denn durch Herumtappen unter Naturformen, deren Uebereinstimmung unter einander zu gemeinschaftlichen empirischen, aber höheren Gesetzen die Urtheilskraft gleichwol als ganz zufällig ansähe, würde es noch zufälliger sein, wenn sich besondere Wahrnehmungen einmal glücklicherweise zu einem empirischen Gesetze qualificirten; viel mehr aber, dass mannigfaltige empirische Gesetze sich zur systematischen Einheit der Naturerkenntniss in einer möglichen Erfahrung in ihrem ganzen Zusammenhange schickten, ohne durch ein Princip *a priori* eine solche Form in der Natur vorauszusetzen.

## Von der reflectirenden Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft kann entweder als blosses Vermögen über eine gegebene Vorstellung zum Behuf eines dadurch möglichen Begriffs nach 554 einem gewissen Princip zu reflectiren, oder als ein Vermögen einen zum Grunde liegenden Begriff durch eine gegebene empirische Vorstellung zu bestimmen angesehen werden. Im ersten Fall ist sie die reflectirende, im zweiten die bestimmende Urtheilskraft. Reflectiren (überlegen) aber ist: gegebene Vorstellungen entweder mit anderen oder mit seinem Erkenntnissvermögen in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begriff zu vergleichen und zusammenzuhalten. Die reflectirende Urtheilskraft ist diejenige, welche man auch das Beurtheilungsvermögen (*facultas dijudicandi*) nennt.

Das Reflectiren (welches selbst bei Thieren, ob zwar nur instinctmässig, nämlich nicht in Beziehung auf einen dadurch zu erlangenden Begriff, sondern eine dadurch etwa zu bestimmende Neigung vorgeht) bedarf für uns ebenso wol eines Princips als das Bestimmen, in welchem der zum Grunde gelegte Begriff vom Objecte der Urtheilskraft die Regel vorschreibt und also die Stelle des Princips vertritt.

Das Princip der Reflexion über gegebene Gegenstände der Natur ist, dass sich zu allen Naturdingen empirisch bestimmte Begriffe finden 555 lassen,* welches ebenso viel sagen will als dass man allemal an ihren Producten eine Form voraussetzen kann, die nach allgemeinen, für uns erkennbaren Gesetzen möglich ist. Denn dürften wir dieses nicht

* Dieses Princip hat beim ersten Anblick gar nicht das Ansehen eines synthetischen und transscendentalen Satzes, sondern scheint vielmehr tautologisch zu sein und zur blossen Logik zu gehören. Denn diese lehrt, wie man eine gegebene Vorstellung mit anderen vergleichen, und dadurch, dass man dasjenige, was sie mit verschiedenen gemein hat, als ein Merkmal zum allgemeinen Gebrauch herauszieht, sich einen Begriff machen könne. Allein ob die Natur zu jedem Objecte noch viele andere als Gegenstände der Vergleichung, die mit ihm in der Form vieles gemein haben, aufzuzeigen habe, darüber lehrt sie nichts; vielmehr ist diese Bedingung der Möglichkeit der Anwendung der Logik auf die Natur ein Princip der Vorstellung der Natur als eines Systems für unsere Urtheilskraft, in welchem das Mannigfaltige, in Gattungen und Arten eingetheilt, es möglich macht, alle vorkommenden Naturformen durch Vergleichung auf Begriffe (von mehrerer oder minderer Allgemeinheit)

voraussetzen, und legten unserer Behandlung der empirischen Vorstellungen dieses Princip nicht zum Grunde, so würde alles Reflectiren bloss aufs Gerathewol und blind, mithin ohne gegründete Erwartung ihrer Zusammenstimmung mit der Natur angestellt werden.

In Ansehung der allgemeinen Naturbegriffe, unter denen überhaupt ein Erfahrungsbegriff (ohne besondere empirische Bestimmung) allererst möglich ist, hat die Reflexion im Begriffe einer Natur überhaupt, d. i. 556 im Verstande schon ihre Anweisung, und die Urtheilskraft bedarf keines besonderen Princips der Reflexion, sondern schematisirt dieselbe *a priori*, und wendet diese Schemate auf jede empirische Synthesis an, ohne welche gar kein Erfahrungsurtheil möglich wäre. Die Urtheilskraft ist hier in ihrer Reflexion zugleich bestimmend, und der transscendentale Schematismus derselben dient ihr zugleich zur Regel, unter der gegebene empirische Anschauungen subsumirt werden.

Aber zu solchen Begriffen, die zu gegebenen empirischen Anschauungen allererst sollen gefunden werden, und welche ein besonderes Naturgesetz voraussetzen, wonach allein besondere Erfahrung möglich ist, bedarf die Urtheilskraft eines eigenthümlichen, gleichfalls transscendentalen Princips ihrer Reflexion, und man kann sie nicht wiederum auf schon bekannte empirische Gesetze hinweisen, und die Reflexion in eine blosse Vergleichung mit empirischen Formen, für die man schon Begriffe hat, verwandeln. Denn es fragt sich, wie man hoffen könne, durch Vergleichung der Wahrnehmungen zu empirischen Begriffen desjenigen, was den verschiedenen Naturformen gemein ist, zu gelangen, wenn die Natur (wie es doch zu denken möglich ist) in diese wegen der grossen Ver-

zu bringen. Nun lehrt zwar schon der reine Verstand (aber auch durch synthetische Grundsätze), alle Dinge der Natur als in einem transscendentalen System nach Begriffen *a priori* (den Kategorien) enthalten zu denken; allein die Urtheilskraft, die auch zu empirischen Vorstellungen als solchen Begriffe sucht, (die reflectirende) muss noch überdem zu diesem Behuf annehmen, dass die Natur in ihrer grenzenlosen Mannigfaltigkeit eine solche Eintheilung derselben in Gattungen und Arten getroffen habe, die es unserer Urtheilskraft möglich macht, in der Vergleichung der Naturformen Einhelligkeit anzutreffen, und zu empirischen Begriffen und dem Zusammenhange derselben unter einander durch Aufsteigen zu allgemeineren gleichfalls empirischen Begriffen zu gelangen; d. i. die Urtheilskraft setzt ein System der Natur auch nach empirischen Gesetzen voraus, und dieses *a priori*, folglich durch ein transscendentales Princip.

dem Urtheile über die blosse Causalverbindung gar nicht gesucht werden darf.

Ueberhaupt hat also der Begriff der Vollkommenheit als objectiver Zweckmässigkeit mit dem Gefühle der Lust und diese mit jenem gar nichts zu thun. Zu der Beurtheilung der ersteren gehört nothwendig ein Begriff vom Object, zu der durch die zweite ist er dagegen gar nicht nöthig, und blosse empirische Anschauung kann sie verschaffen. Dagegen ist die Vorstellung einer subjectiven Zweckmässigkeit eines Objects mit dem Gefühle der Lust sogar einerlei (ohne dass aber ein abgezogener Begriff eines Zweckverhältnisses dazu gehörte), und zwischen dieser und jener ist eine sehr grosse Kluft. Denn ob was subjectiv zweckmässig ist es auch objectiv sei, dazu wird eine mehrentheils weitläufige Untersuchung nicht allein der praktischen Philosophie, sondern auch der Technik, es sei der Natur oder der Kunst, erfordert, d. i. um Vollkommenheit an einem Dinge zu finden, dazu wird Vernunft, um An-
573 nehmlichkeit, wird blosser Sinn, um Schönheit an ihm anzutreffen, nichts als die blosse Reflexion (ohne allen Begriff) über eine gegebene Vorstellung erfordert.

Das ästhetische Reflexionsvermögen urtheilt also nur über subjective Zweckmässigkeit (nicht über Vollkommenheit) des Gegenstandes, und es fragt sich da, ob nur vermittelst der dabei empfundenen Lust oder Unlust, oder sogar über dieselbe, so dass das Urtheil zugleich bestimme, dass mit der Vorstellung des Gegenstandes Lust oder Unlust verbunden sein müsse.

Diese Frage lässt sich, wie oben schon erwähnt, hier noch nicht hinreichend entscheiden. Es muss sich aus der Exposition dieser Art Urtheile in der Abhandlung allererst ergeben, ob sie eine Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei sich führen, welche sie zur Ableitung von einem Bestimmungsgrunde *a priori* qualificiren. In diesem Falle würde das Urtheil zwar vermittelst der Empfindung der Lust oder Unlust, aber doch auch zugleich über die Allgemeinheit der Regel, sie mit einer gegebenen Vorstellung zu verbinden, durch das Erkenntnissvermögen (namentlich die Urtheilskraft) *a priori* etwas bestimmen. Sollte dagegen das Urtheil nichts als das Verhältniss der Vorstellung zum Gefühl (ohne Vermittelung eines Erkenntnissprincips) enthalten, wie es beim ästhetischen Sinnesurtheil der Fall ist (welches weder ein Erkenntniss- noch ein Re-

flexionsurtheil ist), so würden alle ästhetischen Urtheile in das bloss empirische Fach gehören.

Vorläufig kann noch angemerkt werden, dass von der Erkenntniss zum Gefühl der Lust und Unlust kein Uebergang durch Begriffe von Gegenständen (sofern diese auf jenes in Beziehung stehen sollen) stattfinde, 574 und dass man also nicht erwarten dürfe, den Einfluss, den eine gegebene Vorstellung auf das Gemüth thut, *a priori* zu bestimmen, so wie wir ehedem in der Kritik der praktischen Vernunft, dass die Vorstellung einer allgemeinen Gesetzmässigkeit des Wollens zugleich willenbestimmend, und dadurch auch das Gefühl der Achtung erweckend sein müsse, als ein in unseren moralischen Urtheilen und zwar *a priori* enthaltenes Gesetz bemerkten, aber dieses Gefühl nichtsdestoweniger aus Begriffen doch nicht ableiten konnten. Ebenso wird das ästhetische Reflexionsurtheil uns in seiner Auflösung den in ihm enthaltenen, auf einem Princip *a priori* beruhenden Begriff der formalen, aber subjectiven Zweckmässigkeit der Objecte darlegen, der mit dem Gefühle der Lust im Grunde einerlei ist, aber aus keinen Begriffen abgeleitet werden kann auf deren Möglichkeit überhaupt gleichwol die Vorstellungskraft Beziehung nimmt, wenn sie das Gemüth in der Reflexion über einen Gegenstand afficirt.

Eine Erklärung dieses Gefühls im allgemeinen betrachtet, ohne auf den Unterschied zu sehen, ob es die Sinnenempfindung oder die Reflexion oder die Willensbestimmung begleite, muss transscendental sein. Sie kann so lauten: Lust ist ein Zustand des Gemüths, in welchem eine Vorstellung mit sich selbst zusammenstimmt, als Grund entweder diesen bloss selbst zu erhalten (denn der Zustand einander wechselseitig befördernder Gemüthskräfte und einer Vorstellung erhält sich selbst) oder ihr Object hervorzubringen. Ist das 575 erstere, so ist das Urtheil über die gegebene Vorstellung ein ästhetisches Reflexionsurtheil. Ist aber das letztere, so ist es ein ästhetisch-pathologisches oder ästhetisch-praktisches Urtheil. Man sieht hier leicht, dass Lust oder Unlust, weil sie keine Erkenntnissarten sind, für sich selbst gar nicht können erklärt werden, und gefühlt, nicht eingesehen werden wollen, dass man sie daher nur durch den Einfluss, den eine Vorstellung vermittelst dieses Gefühls auf die Thätigkeit der Gemüthskräfte hat, dürftig erklären kann.

## Von der Nachsuchung eines Princips der technischen Urtheilskraft.

Wenn zu dem, was geschieht, bloss der Erklärungsgrund gefunden werden soll, so kann dieser entweder ein empirisches Princip oder ein Princip *a priori* oder auch aus beiden zusammengesetzt sein, wie man es in den physisch-mechanischen Erklärungen der Ereignisse in der körperlichen Welt sehen kann, die ihre Principien zum Theil in der allgemeinen (materialen) Naturwissenschaft, zum Theil auch in derjenigen antreffen, welche die empirischen Bewegungsgesetze enthält. Das Aehnliche findet statt, wenn man zu dem, was in unserem Gemüthe vorgeht, psychologische Erklärungsgründe sucht, nur mit dem Unterschiede, dass, so viel mir bewusst ist, die Principien dazu insgesammt empirisch sind, ein einziges, nämlich das der Stetigkeit aller Veränderungen (weil Zeit, die nur eine Dimension hat, die formale Bedingung der inneren 576 Anschauung ist) ausgenommen, welches *a priori* diesen Wahrnehmungen zum Grunde liegt, woraus man aber so gut wie gar nichts zum Behuf der Erklärung machen kann, weil allgemeine Zeitlehre nicht so wie die reine Raumlehre (Geometrie) genugsamen Stoff zu einer ganzen Wissenschaft hergiebt.

Würde es also darauf ankommen zu erklären, wie das, was wir Geschmack nennen, unter Menschen zuerst aufgekommen sei, woher diese Gegenstände viel mehr als andere denselben beschäftigten, und das Urtheil über Schönheit unter diesen oder jenen Umständen des Ortes und der Gesellschaft in Gang gebracht haben, durch welche Ursache er bis zum Luxus habe anwachsen können u. dgl., so würden die Principien einer solchen Erklärung grossentheils in der Psychologie (worunter man in einem solchen Falle immer nur die empirische versteht) gesucht werden müssen. So verlangen die Sittenlehrer von den Psychologen, ihnen das seltsame Phänomen des Geizes, der in den blossen Besitz der Mittel zum Wolleben (oder jeder anderen Absicht), doch mit dem Vorsatze, nie einen Gebrauch davon zu machen, einen absoluten Werth setzt, oder die Ehrbegierde, die dieser im blossen Rufe ohne weitere Absicht zu finden glaubt, zu erklären, damit sie ihre Vorschrift danach richten können, nicht der sittlichen Gesetze selbst, sondern der Wegräumung der Hindernisse, die sich dem Einflusse derselben entgegensetzen; wobei man doch

gestehen muss, dass es mit psychologischen Erklärungen in Vergleichung mit den physischen sehr kümmerlich bestellt sei, dass sie ohne Ende hypothetisch sind, und man zu drei verschiedenen Erklärungsgründen gar leicht einen vierten, ebenso scheinbaren erdenken kann, und dass es 577 daher eine Menge vorgeblicher Psychologen dieser Art, welche von jeder Gemüthsaffection oder Bewegung, die in Schauspielen, dichterischen Vorstellungen und von Gegenständen der Natur erweckt wird, die Ursachen anzugeben wissen, und diesen ihren Witz auch wol Philosophie nennen, die gewöhnlichste Naturbegebenheit in der körperlichen Welt wissenschaftlich zu erklären nicht allein keine Kenntniss, sondern auch vielleicht nicht einmal die Fähigkeit dazu blicken lassen. Psychologisch beobachten (wie Burke in seiner Schrift vom Schönen und Erhabenen), mithin Stoff zu künftigen systematisch zu verbindenden Erfahrungsregeln sammeln, ohne sie doch begreifen zu wollen, ist wol die einzige wahre Obliegenheit der empirischen Psychologie, welche schwerlich jemals auf den Rang einer philosophischen Wissenschaft wird Anspruch machen können.

Wenn aber ein Urtheil sich selbst für allgemeingiltig ausgiebt, und also auf Nothwendigkeit in seiner Behauptung Anspruch macht, es mag diese vorgegebene Nothwendigkeit auf Begriffen vom Objecte *a priori* oder auf subjectiven Bedingungen zu Begriffen, die *a priori* zum Grunde liegen, beruhen, so wäre es, wenn man einem solchen Urtheile dergleichen Anspruch zugesteht, ungereimt, ihn dadurch zu rechtfertigen, dass man den Ursprung des Urtheils psychologisch erklärte. Denn man würde dadurch seiner eigenen Absicht entgegen handeln; und wenn die versuchte Erklärung vollkommen gelungen wäre, so würde sie beweisen, dass das Urtheil auf Nothwendigkeit schlechterdings keinen Anspruch 578 machen kann, eben darum, weil man ihm seinen empirischen Ursprung nachweisen kann.

Nun sind die ästhetischen Reflexionsurtheile (welche wir künftig unter dem Namen der Geschmacksurtheile zergliedern werden) von der eben genannten Art. Sie machen auf Nothwendigkeit Anspruch und sagen nicht, dass jedermann so urtheile, wodurch sie eine Aufgabe zur Erklärung für die empirische Psychologie sein würden, sondern dass man so urtheilen solle, welches so viel sagt, als dass sie ein Princip *a priori* für sich haben. Wäre die Beziehung auf ein solches Princip

nicht in einem dergleichen Urtheile enthalten, indem es auf Nothwendigkeit Anspruch macht, so müsste man annehmen, man könne in einem Urtheile darum behaupten, es solle allgemein gelten, weil es wirklich, wie die Beobachtung beweist, allgemein gilt, und umgekehrt, dass daraus, dass jedermann auf gewisse Weise urtheilt, folge, er solle auch so urtheilen, welches eine offenbare Ungereimtheit ist.

Nun zeigt sich zwar an ästhetischen Reflexionsurtheilen die Schwierigkeit, dass sie durchaus nicht auf Begriffe gegründet und also von keinem bestimmten Princip abgeleitet werden können, weil sie sonst logisch wären; die subjective Vorstellung von Zweckmässigkeit soll aber durchaus kein Begriff eines Zwecks sein. Allein die Beziehung auf ein Princip *a priori* kann und muss doch immer noch stattfinden, wo das Urtheil auf Nothwendigkeit Anspruch macht, von welchem und der Möglichkeit eines solchen Anspruchs hier auch nur die Rede ist, indessen dass eine Vernunftkritik eben durch denselben veranlasst wird, nach dem 579 zum Grunde liegenden, obgleich unbestimmten Princip selbst zu forschen, und es ihr auch gelingen kann es auszufinden und als ein solches anzuerkennen, welches dem Urtheile subjectiv und *a priori* zum Grunde liegt, obgleich es niemals einen bestimmten Begriff vom Objecte verschaffen kann.

Ebenso muss man gestehen, dass das teleologische Urtheil auf ein Princip *a priori* gegründet und ohne dergleichen unmöglich sei, ob wir gleich den Zweck der Natur in dergleichen Urtheilen lediglich durch Erfahrung auffinden, und ohne diese dass Dinge dieser Art auch nur möglich sind nicht erkennen könnten. Das teleologische Urtheil nämlich, ob es gleich einen bestimmten Begriff von einem Zwecke, den es der Möglichkeit gewisser Naturproducte zum Grunde legt, mit der Vorstellung des Objects verbindet (welches im ästhetischen Urtheil nicht geschieht), ist gleichwol immer nur ein Reflexionsurtheil, so wie das vorige. Es masst sich gar nicht an zu behaupten, dass in dieser objectiven Zweckmässigkeit die Natur (oder ein anderes Wesen durch sie) in der That absichtlich verfahre, d. i. in ihr oder ihrer Ursache der Gedanke von einem Zwecke die Causalität bestimme, sondern dass wir nur nach dieser Analogie (Verhältnisse der Ursachen und Wirkungen) die mechanischen Gesetze der Natur benutzen müssen, um die Möglichkeit solcher Objecte zu erkennen und einen Begriff von ihnen zu bekommen, der

jenen einen Zusammenhang in einer systematisch anzustellenden Erfahrung verschaffen kann.

Ein teleologisches Urtheil vergleicht den Begriff eines Naturproducts nach dem, was es ist, mit dem, was es sein soll. Hier wird der Beurtheilung seiner Möglichkeit ein Begriff (vom Zwecke) zum Grunde 580 gelegt, der *a priori* vorhergeht. An Producten der Kunst sich die Möglichkeit auf solche Art vorzustellen, macht keine Schwierigkeit. Aber von einem Producte der Natur zu denken, dass es etwas hat sein sollen, und es danach zu beurtheilen, ob es auch wirklich so sei, enthält schon die Voraussetzung eines Princips, welches aus der Erfahrung (die da nur lehrt, was die Dinge sind) nicht hat gezogen werden können.

Dass wir durch das Auge sehen können, erfahren wir unmittelbar, imgleichen die äussere und inwendige Structur desselben, die die Bedingungen dieses seines möglichen Gebrauchs enthalten, und also die Causalität nach mechanischen Gesetzen. Ich kann mich aber auch eines Steins bedienen, um etwas darauf zu zerschlagen oder darauf zu bauen u. s. w., und diese Wirkungen können auch als Zwecke auf ihre Ursachen bezogen werden; aber ich kann darum nicht sagen, dass er zum Bauen hat dienen sollen. Nur vom Auge urtheile ich, dass es zum Sehen hat tauglich sein sollen, und ob zwar die Figur, die Beschaffenheit aller Theile desselben und ihre Zusammensetzung, nach bloss mechanischen Gesetzen beurtheilt, für meine Urtheilskraft ganz zufällig ist, so denke ich doch in der Form und in dem Bau desselben eine Nothwendigkeit auf gewisse Weise gebildet zu sein, nämlich nach einem Begriffe, der vor den bildenden Ursachen dieses Organs vorhergeht, ohne welche die Möglichkeit dieses Naturproducts nach keinen mechanischen Naturgesetzen für mich begreiflich ist (welches der Fall bei jenem Steine nicht ist). Dieses 581 Sollen enthält nun eine Nothwendigkeit, welche sich von der physisch mechanischen, nach welcher ein Ding nach blossen Gesetzen der (ohne eine vorhergehende Idee desselben) wirkenden Ursachen möglich ist, deutlich unterscheidet, und kann ebenso wenig durch blosse physische (empirische) Gesetze, als die Nothwendigkeit des ästhetischen Urtheils durch psychologische bestimmt werden, sondern erfordert ein eigenes Princip *a priori* in der Urtheilskraft, sofern sie reflectirend ist, unter welchem das teleologische Urtheil steht, und woraus es auch seiner Giltigkeit und Einschränkungen nach muss bestimmt werden.

Also stehen alle Urtheile über die Zweckmässigkeit der Natur, sie mögen nun ästhetisch oder teleologisch sein, unter Principien *a priori*, und zwar solchen, die der Urtheilskraft eigenthümlich und ausschliesslich angehören, weil sie bloss reflectirende, nicht bestimmende Urtheile sind. Eben darum gehören sie auch unter die Kritik der reinen Vernunft (in der allgemeinsten Bedeutung genommen), welcher die letzteren mehr als die ersteren bedürfen, indem sie, sich selbst überlassen, die Vernunft zu Schlüssen einladen, die sich ins überschwengliche verlieren können, anstatt dass die ersteren eine mühsame Nachforschung erfordern, um nur zu verhüten, dass sie sich nicht selbst ihrem Princip nach lediglich auf das Empirische einschränken und dadurch ihre Ansprüche auf nothwendige Giltigkeit für jedermann vernichten.

## 682 Encyklopädische Introduction der Kritik der Urtheilskraft in das System der Kritik der reinen Vernunft.

Alle Einleitung eines Vortrages ist entweder die in eine vorhabende Lehre, oder der Lehre selbst in ein System, wohin sie als ein Theil gehört. Die erstere geht vor der Lehre vorher, die letztere sollte billig nur den Schluss derselben ausmachen, um ihr ihre Stelle in dem Inbegriffe der Lehren, mit welchen sie durch gemeinschaftliche Principien zusammenhängt, nach Grundsätzen anzuweisen: Jene ist eine propädeutische, diese kann eine encyklopädische Introduction heissen.

Die propädeutischen Einleitungen sind die gewöhnlichen, als welche zu einer vorzutragenden Lehre vorbereiten, indem sie die dazu nöthige Vorerkenntniss aus anderen schon vorhandenen Lehren oder Wissenschaften anführen, um den Uebergang möglich zu machen. Wenn man sie darauf richtet, um die der neu auftretenden Lehre eigenen Principien (*domestica*) von denen, welche einer anderen angehören (*peregrinis*), sorgfältig zu unterscheiden, so dienen sie zur Grenzbestimmung der Wissenschaften, eine Vorsicht, die nie zu viel empfohlen werden kann, weil ohne sie keine Gründlichkeit, vornehmlich in der philosophischen Erkenntniss zu hoffen ist.

Eine encyklopädische Einleitung aber setzt nicht etwa eine ver-

wandte und zu der sich neu ankündigenden vorbereitende Lehre, sondern die Idee eines Systems voraus, welches durch jene allererst vollständig wird. Da nun ein solches nicht durch Aufraffen und Zusammenlesen des Mannigfaltigen, welches man auf dem Wege der Nachforschung gefunden hat, sondern nur alsdann, wenn man die subjectiven oder objectiven Quellen einer gewissen Art von Erkenntnissen vollständig anzugeben im Stande ist, durch den formalen Begriff eines Ganzen, der zugleich das Princip einer vollständigen Eintheilung *a priori* in sich enthält, möglich ist, so kann man leicht begreifen, woher encyklopädische Einleitungen, so nützlich sie auch wären, doch so wenig gewöhnlich sind. 583

Da dasjenige Vermögen, wovon hier das eigenthümliche Princip aufgesucht und erörtert werden soll, (die Urtheilskraft) von so besonderer Art ist, dass es für sich gar keine Erkenntniss (weder theoretische noch praktische) hervorbringt, und ungeachtet seines Princips *a priori* dennoch keinen Theil zur Transscendentalphilosophie als objectiver Lehre liefert, sondern nur den Verband zweier anderer oberen Erkenntnissvermögen (des Verstandes und der Vernunft) ausmacht, so kann es mir erlaubt sein, in der Bestimmung der Principien eines solchen Vermögens, das keiner Doctrin, sondern bloss einer Kritik fähig ist, von der sonst überall nothwendigen Ordnung abzugehen, und eine kurze encyklopädische Introduction und zwar nicht in das System der Wissenschaften der reinen Vernunft, sondern bloss in die Kritik aller *a priori* bestimmbaren Vermögen des Gemüths, sofern sie unter sich ein System im Gemüthe ausmachen, voranzuschicken, und auf solche Art die propädeutische Einleitung mit der encyklopädischen zu vereinigen. 584

Die Introduction der Urtheilskraft in das System der reinen Erkenntnissvermögen durch Begriffe beruht gänzlich auf ihrem transscendentalen ihr eigenthümlichen Princip, dass die Natur in der Specification der transscendentalen Verstandesgesetze (Principien ihrer Möglichkeit als Natur überhaupt), d. i. in der Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Gesetze nach der Idee eines Systems der Eintheilung derselben zum Behuf der Erfahrung als empirischen Systems verfahre. — Dieses giebt zuerst den Begriff einer objectiv zufälligen, subjectiv aber (für unser Erkenntnissvermögen) nothwendigen Gesetzmässigkeit, d. i. einer Zweckmässigkeit der Natur, und zwar *a priori* an die Hand. Ob nun zwar

dieses Princip nichts in Ansehung der besonderen Naturformen bestimmt, sondern die Zweckmässigkeit der letzteren jederzeit empirisch gegeben werden muss, so gewinnt doch das Urtheil über diese Formen einen Anspruch auf Allgemeingiltigkeit und Nothwendigkeit als bloss reflectirendes Urtheil durch die Beziehung der subjectiven Zweckmässigkeit der gegebenen Vorstellung für die Urtheilskraft auf jenes Princip der Urtheilskraft *a priori* von der Zweckmässigkeit der Natur in ihrer empirischen Gesetzmässigkeit überhaupt; und so wird ein ästhetisches reflectirendes Urtheil als auf einem Princip *a priori* beruhend angesehen werden können (ob es gleich nicht bestimmend ist), und die Urtheilskraft in demselben sich zu einer Stelle in der Kritik der oberen reinen Erkenntnissvermögen berechtigt finden.

585 Da aber der Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur (als einer technischen Zweckmässigkeit, die von der praktischen wesentlich unterschieden ist), wenn er nicht blosse Erschleichung dessen, was wir aus ihr machen, für das, was sie ist, sein soll, ein von aller dogmatischen Philosophie (der theoretischen sowol als praktischen) abgesonderter Begriff ist, der sich lediglich auf jenes Princip der Urtheilskraft gründet, das vor den empirischen Gesetzen vorhergeht und ihre Zusammenstimmung zur Einheit eines Systems derselben allererst möglich macht, so ist daraus zu ersehen, dass von den zwei Arten des Gebrauchs der reflectirenden Urtheilskraft (der ästhetischen und teleologischen) dasjenige Urtheil, welches vor allem Begriffe vom Objecte vorhergeht, mithin das ästhetische reflectirende Urtheil ganz allein seinen Bestimmungsgrund in der Urtheilskraft, unvermengt mit einem anderen Erkenntnissvermögen habe; wogegen das teleologische Urtheil, obgleich der Begriff eines Naturzwecks in dem Urtheile selbst nur als Princip der reflectirenden, nicht der bestimmenden Urtheilskraft gebraucht wird, doch nicht anders als durch Verbindung der Vernunft mit empirischen Begriffen gefällt werden kann. Die Möglichkeit eines teleologischen Urtheils über die Natur lässt sich daher leicht zeigen, ohne ihm ein besonderes Princip der Urtheilskraft zum Grunde legen zu dürfen, denn diese folgt bloss dem Princip der Vernunft. Dagegen die Möglichkeit eines ästhetischen und doch auf ein Princip *a priori* gegründeten Urtheils der blossen Reflexion, d. i.
586 eines Geschmacksurtheils, wenn bewiesen werden kann, dass dieses wirklich zum Anspruche auf Allgemeingiltigkeit berechtigt sei, einer Kritik

der Urtheilskraft als eines Vermögens eigenthümlicher transscendentaler Principien (gleich dem Verstande und der Vernunft) durchaus bedarf, und sich dadurch allein qualificirt, in das System der reinen Erkenntnissvermögen aufgenommen zu werden; wovon der Grund ist, dass das ästhetische Urtheil, ohne einen Begriff von seinem Gegenstande vorauszusetzen, dennoch ihm Zweckmässigkeit, und zwar allgemeingiltig beilegt, wozu also das Princip in der Urtheilskraft selbst liegen muss; da hingegen das teleologische Urtheil einen Begriff vom Objecte, den die Vernunft unter das Princip der Zweckverbindung bringt, voraussetzt, nur dass dieser Begriff eines Naturzwecks von der Urtheilskraft bloss im reflectirenden, nicht im bestimmenden Urtheile gebraucht werde.

Es ist also eigentlich nur der Geschmack, und zwar in Ansehung der Gegenstände der Natur, in welchem allein sich die Urtheilskraft als ein Vermögen offenbart, welches sein eigenthümliches Princip hat, und dadurch auf eine Stelle in der allgemeinen Kritik der oberen Erkenntnissvermögen gegründeten Anspruch macht, den man ihr vielleicht nicht zugetraut hätte. Ist aber das Vermögen der Urtheilskraft, sich *a priori* Principien zu setzen, einmal gegeben, so ist auch nothwendig, den Umfang desselben zu bestimmen; und zu dieser Vollständigkeit der Kritik wird erfordert, dass ihr ästhetisches Vermögen mit dem teleologischen zusammen als in einem Vermögen enthalten und auf demselben Princip 587 beruhend erkannt werde, denn auch das teleologische Urtheil über Dinge der Natur gehört ebenso wol als das ästhetische der reflectirenden (nicht der bestimmenden) Urtheilskraft zu.

Die Geschmackskritik aber, welche sonst nur zur Verbesserung oder Befestigung des Geschmacks selbst gebraucht wird, eröffnet, wenn man sie in transscendentaler Absicht behandelt, dadurch dass sie eine Lücke im System unserer Erkenntnissvermögen ausfüllt, eine auffallende und, wie mich dünkt, viel verheissende Aussicht in ein vollständiges System aller Gemüthskräfte, sofern sie in ihrer Bestimmung nicht allein auf das Sinnliche, sondern auch auf das Uebersinnliche bezogen sind, ohne doch die Grenzsteine zu verrücken, welche eine unnachsichtliche Kritik dem letzteren Gebrauche derselben gelegt hat. Es kann vielleicht dem Leser dazu dienen, um den Zusammenhang der nachfolgenden Untersuchungen desto leichter übersehen zu können, dass ich einen Abriss dieser systematischen Verbindung, der freilich nur wie die gegenwärtige ganze

Nummer seine Stelle eigentlich beim Schlusse der Abhandlung haben sollte, schon hier entwerfe.

Die Vermögen des Gemüths lassen sich nämlich insgesammt auf folgende drei zurückführen:

Erkenntnissvermögen,
Gefühl der Lust und Unlust,
Begehrungsvermögen.

Der Ausübung aller liegt aber doch immer das Erkenntnissvermögen, obzwar nicht immer Erkenntniss (denn eine zum Erkenntniss-588 vermögen gehörige Vorstellung kann auch Anschauung, reine oder empirische, ohne Begriffe sein) zum Grunde. Also kommen, sofern vom Erkenntnissvermögen nach Principien die Rede ist, folgende obere neben den Gemüthskräften überhaupt zu stehen.

| | |
|---|---|
| Erkenntnissvermögen | Verstand. |
| Gefühl der Lust und Unlust | Urtheilskraft. |
| Begehrungsvermögen | Vernunft. |

Es findet sich, dass Verstand eigenthümliche Principien *a priori* für das Erkenntnissvermögen, Urtheilskraft nur für das Gefühl der Lust und Unlust, Vernunft aber bloss für das Begehrungsvermögen enthalte. Diese formalen Principien begründen eine Nothwendigkeit, die theils objectiv, theils subjectiv, theils aber auch dadurch, dass sie subjectiv ist, zugleich von objectiver Giltigkeit ist, nachdem sie durch die neben ihnen stehenden oberen Vermögen die diesen correspondirenden Gemüthskräfte bestimmen.

| | | |
|---|---|---|
| Erkenntnissvermögen | Verstand | Gesetzmässigkeit. |
| Gefühl der Lust und Unlust | Urtheilskraft | Zweckmässigkeit. |
| Begehrungsvermögen | Vernunft | Zweckmässigkeit, die zugleich Gesetz ist (Verbindlichkeit). |

Endlich gesellen sich zu den angeführten Gründen *a priori* der Möglichkeit der Formen auch diese als Producte derselben:

589

| Vermögen des Gemüths: | Obere Erkenntnissvermögen: | Principien *a priori*: | Producte: |
|---|---|---|---|
| Erkenntnissvermögen | Verstand | Gesetzmässigkeit | Natur. |
| Gefühl der Lust und Unlust | Urtheilskraft | Zweckmässigkeit | Kunst. |
| Begehrungsvermögen | Vernunft | Verbindlichkeit | Sitten. |

Die **Natur** also gründet ihre Gesetzmässigkeit auf Principien *a priori* des Verstandes als eines Erkenntnissvermögens; die **Kunst** richtet sich in ihrer Zweckmässigkeit *a priori* nach der Urtheilskraft in Beziehung auf das Gefühl der Lust und Unlust; endlich die **Sitten** (als Product der Freiheit) stehen unter der Idee einer solchen Form der Zweckmässigkeit, die sich zum allgemeinen Gesetze qualificirt, als einem Bestimmungsgrunde der Vernunft in Ansehung des Begehrungsvermögens. Die Urtheile, die auf diese Art aus Principien *a priori* entspringen, welche jedem Grundvermögen des Gemüths eigenthümlich sind, sind theoretische, ästhetische und praktische Urtheile.

So entdeckt sich ein System der Gemüthskräfte in ihrem Verhältnisse der Natur und der Freiheit, die alle ihre eigenthümlichen bestimmenden Principien *a priori* haben, und um deswillen die zwei Theile der Philosophie (die theoretische und praktische) als eines doctrinalen Systems ausmachen, und zugleich ein Uebergang vermittelst der Urtheilskraft, die durch ein eigenthümliches Princip beide Theile verknüpft, nämlich von dem sinnlichen Substrat der ersteren zum intelligibelen 590 der zweiten Philosophie, durch die Kritik eines Vermögens (der Urtheilskraft), welches nur zum Verknüpfen dient, und daher zwar für sich keine Erkenntniss verschaffen oder zur Doctrin irgend einen Beitrag liefern kann, dessen Urtheile aber unter dem Namen der ästhetischen (deren Principien bloss subjectiv sind), indem sie sich von allen, deren Grundsätze objectiv sein müssen (sie mögen nun theoretisch oder praktisch sein), unter dem Namen der logischen unterscheiden, von so besonderer Art sind, dass sie sinnliche Anschauungen auf eine Idee der Natur beziehen, deren Gesetzmässigkeit ohne ein Verhältniss derselben zu einem übersinnlichen Substrat nicht verstanden werden kann; wovon in der Abhandlung selbst der Beweis geführt werden wird.

---

# Anhang des Herausgebers zur Textrevision.

Die allgemeinen Angaben der Einleitung über das Verhältniss des Textes der drei ersten Auflagen erhalten durch folgende einzeln aufzuführende Daten ihre speciellere Begründung.

I. Verbessert sind in der zweiten Auflage, deren Verhältniss zur ersten wir zunächst in Betracht ziehen:

1) in orthographischer Hinsicht zahlreiche Nachlässigkeiten des ursprünglichen Textes, deren Aufzählung ohne Interesse ist. Sodann die mehrfach wiederkehrende, zum Theil das Verständniss aufhaltende Schreibweise substantivisch gebrauchter Adjectiva mit kleinen Anfangsbuchstaben, so: das . . . zufällige (S. XXXIII Z. 15), ihres mannigfaltigen (S. XXXIII Z. 5 u.[1]), das angenehme und unangenehme (S. 231 Z. 4 u.), das flüssige (S. 251 Z. 6), dem bedingten S. 420 Z. 4 u., u. a.; ähnlich: zum gehorchen S. 428 Z. 8 u., u. o. Endlich auch die seltneren Fälle, in denen attributivisch gebrauchte Adjectiva mit grossen Anfangsbuchstaben geschrieben sind, z. B. das Uebersinnliche Substrat (S. LV Anm. Z. 2 u.), als eines Schönen (S. 35 Z. 2) u. o.

2) einige Geschlechtsbezeichnungen; so der Pfropfreis *in* das Pfropfreis (S. 288 Z. 5), der Wachsthum *in* das Wachsthum (S. 287 Z. 6 f. dieser ist . . . dass er *in* dieses ist . . . dass es).

3) mehrere archaistische und mangelhaft gebildete Wortformen; so Opera *in* Oper (S. 213 Z. 4), Ungnugsamkeit *in* Ungenügsamkeit (S. 393 Z. 1), Univers *in* Universum (S. 455 Z. 6 u.), mannig-

[1] Bei der Zählung von unten ist die Zeile, neben der die Randpaginirung steht, ebenfalls mitgerechnet.

mal *in* manchmal (S. 282 Z. 9), das Geschäfte *in* das Geschäft (S. 205 Z. 15 u. o.), analogisch *in* analog (S. 37 Z. 14), alltägig *in* alltäglich (S. 193 S. 10), thörigten *in* thörichten (S. 282 Z. 7), einäugigt, farbigt *in* einäugig, farbig (S. 70 Z. 5 u., S. 282 Z. 8) u. s. w.; Violin *in* Violine (S. 39 Z. 3 u.), Zwergfell *in* Zwerchfell (S. 218 Z. 4). Hierher wird auch die Verwandlung von „Teleskopien" und „Mikroskopien" *in* „Teleskope" und „Mikroskope" (S. 84 Z. 4 u.) sowie von „Wärmstoff" *in* „Wärmestoff"[1] u. ähnl. zu rechnen sein.

4) an Declinationsformen zunächst die Nominative: ein langer Friede *in* Frieden (S. 107 Z. 7), ein besonderer Name *in* Namen (S. 246 Z. 13), dieser Name *in* dieser Namen (S. 385 Anm. 2 u.) u. a. Die Genetive: der Naturdingen, solcher Milchstrassensystemen (S. XXXVI Z. 8 u., S. 96 Z. 3 u.); — mehrfach wenigstens auch die Eigenheit des kantischen Sprachgebrauchs, die determinativen Pronomina sowie die Adjective auch nach stark gebeugten Artikel u. s. w. stark zu decliniren, z. B. die besorgliche Anmassungen (III) u. o. Ich notire nur einige Fälle, in denen der Text der ersten Auflage die Beziehung unsicher macht, so dieselbe (S. XXXIX Z. 1, S. 315 Z. 5 u.), letztere (S. 110 Z. 6), gesellschaftliche (S. 168 Z. 7) *in* dieselben, letzteren, gesellschaftlichen; — ähnlich Gefallendes (S. 50 Z. 14), angehängtes . . . empirisches (S. 164 Z. 8), schöner (S. 303 Anm. Z. 1 u.), regulativer (S. 339 Z. 16), gedachtes verständiges (S. 403 Z. 11), Ganzes (S. 411 Z. 14, S. 413 Z. 11), zusammentreffender (S. 425 Z. 8) *in* Gefallende, angehängte . . . empirische, schönen, regulativen, gedachte, verständige, Ganze, zusammentreffenden. — Umgekehrt dagegen: dieser oder jenen (S. XVI Z. 2), einhelligen (S. 31 Z. 7), begleitenden oder folgenden (S. 220 Z. 2), künstlich scheinenden (S. 251 Z. 17), möglichen (S. 279 Z. 3 u.), zweckmässigen (S. 369 Z. 5 u.) *in* dieser oder jener, einhelliger, begleitender oder folgender, künstlich scheinender, möglicher, zweckmässiger. — So auch Romanen (nom. plur.) *in* Romane (S. 123 Z. 2). — Sodann die nicht seltenen Fälle von Dativen schwacher Beugung, die ihrer Natur oder ihrer grammatischen Beziehung nach starke Declination fordern, so jemanden (S. 15 Z. 5), ihren (S. 50 Z. 6 u.), jeden (S. 184 Z. 8), diesen (S. 120 Z. 4), Hinausliegenden (S. 193 Z. 2 u.), angenommenen (S. 227 Z. 10),

---

[1] Demnach ist auch „Wärmmaterie" (S. 249 Z. 5) durch „Wärmematerie" ersetzt.

systematischen (S. 386 Z. 2 u.), unbestimmten (S. 396 Anm. Z. 5 u.), mannigfaltigen (S. 410 Z. 11), inneren (S. 458 Anm. Z. 2) *in* jemandem, ihrem, jedem, diesem, Hinausliegendem, angenommenem, systematischem, unbestimmtem, mannigfaltigem, innerem. — Ferner die gelegentlich auftretenden Adjective in attributiver Stellung ohne Flexionsveränderung, z. B. unser eigen Wirken (S. 12 Z. 2 u.), ein . . . regelmässig Gesicht (S. 59 Anm. Z. 1), sein eigen Urtheil (S. 159 Z. 2 u.), ein wunderlich Ding (S. 178 Z. 15), ein vernünftelnd Urtheil (S. 231 Anm. Z. 1), ihr eigen Gewicht (S. 250 Z. 16), ein regulativ Princip (S. 270 Z. 8) *in* unser eigenes Wirken, ein regelmässiges Gesicht, sein eigenes Urtheil, ein wunderliches Ding, ein vernünftelndes Urtheil, ihr eigenes Gewicht, ein regulatives Princip. Fast regelmässig ist dieser Gebrauch bei „viel“; hier findet sich nur einmal eine Veränderung in „vieler“ (mit vieler Zuversicht S. 158 Anm. Z. 3 u.). — Vielfache Schwankungen endlich herrschen hinsichtlich der Bildung der Genetive und Dative des Singular der Substantive der starken Declination. Hier bevorzugt die zweite Auflage bald die vollen, bald die verkürzten Formen; zum Theil offenbar aus euphonistischen Gründen. Ich notire als Beispiele: des Himmelsköniges *in* des Himmelskönigs (S. 195 Z. 9), des Products *in* des Productes (S. 381 Z. 7 u.), Momente *in* Moment (S. 32 Z. 3, S. 68 Z. 15; danach vom Herausgeber verbessert S. 16 Z. 2, S. 61 Z. 1), Gebrauche *in* Gebrauch (S. 244 Z. 6 u.), Thiere *in* Thier (S. 302 Z. 10), Zwecke *in* Zweck (S. 395 Anm. Z. 2); Gehör *in* Gehöre (S. 212 Z. 4 u.) u. s. f.

Gleich hierbei seien auch folgende Constructionsveränderungen erwähnt: gemäss dieser ihren eigenen Naturgesetzen *in* gemäss ihren eigenen Naturgesetzen (S. LIV Z. 12), dieser ihre Grösse *in* die Grösse dieser letzteren (S. 81 Z. 16), unter dieser ihrer Voraussetzung *in* unter Voraussetzung derselben (S. 110 Z. 13 f.), unter anderer ihren Urtheilen *in* unter den Urtheilen anderer (S. 137 Z. 3), an anderer ihre *in* an anderer (S. 157 Z. 13), jener ihr Talent *in* jener Talent (S. 184 Z. 5 u.), für jedes sein *in* für eines jeden (S. 264 Z. 1), an dieser ihrer Form *in* an ihrer Form (S. 303 Anm. Z. 2), jener ihrer Gefrässigkeit *in* der Gefrässigkeit jener (S. 383 Z. 11), Ansehung dieser ihrer *in* Ansehung ihrer (S. 466 Z. 6), dieser ihr ganzer Besitz *in* der ganze Besitz dieser letzteren (S. 468 Z. 9).

5) Von Conjugationsformen zunächst viele der volleren Bildungen auf „e, et, ete, eten“, z. B. aussahe (S. 179 Z. 4 u.), zeiget (S. 234 Z. 1), fühlete (S. 124 Z. 1 u.), führete (S. 224 Z. 5) u. a. — Ferner die stark conjugirten Formen von „fragen“ (S. XLIV Z. 1, S. 5 Z. 1 u., S. 130 Z. 4, S. 177 Z. 7, u. o.). — Sodann im einzelnen: sein als conj. praes. *in* seien (S. 151 Anm. Z. 3, S. 240 Z. 14, S. 245 Z. 6), übrigens die einzigen Beispiele jenes Gebrauchs von „sein“, der in den früheren Schriften so häufig wiederkehrt; kan, eine Form, die sich auch in den Manuscripten Kants öfter findet, *in* kann (S. XVII Z. 5 u., u. ö.) u. s. w.

Angeschlossen sei, dass die Formen von „hangen“ und „hängen“ in beiden Auflagen vielfach vermischt gebraucht sind; einmal (S. 11 Z. 4) ist „hangen“ *in* „hängen“, ein anderes Mal „hängen“ *in* „hangen“ verändert (S. 416 Z. 3 u.). Ferner sei erwähnt die Verwandlung von gewohnt *in* gewöhnt (S. 215 Z. 1), von nutzen *in* nützen (S. 402 Z. 10 u. ö.), ahnden *in* ahnen, das K. in der Anthropologie gelegentlich (§. 33) für ein undeutsches Wort erklärt; endlich die Umformung von sag ich *in* sage ich (S. 447 Z. 15), giebts *in* giebt es (S. 124 Z. 6 u., S. 244 Z. 5 u.), gehts *in* geht es (S. 481 Z. 3 u.), frägts sich *in* fragt es sich (S. 132 Z. 8 u., u. ö.).

6) Hin und wieder die Constructionen: subsumiren unter einem Begriff *in* einen Begriff (S. 145 Z. 6), hintergehen einem *in* einen (S. 167 Z. 6), bedürfen bestimmende und reflectirende *in* bestimmender und reflectirender (S. 365 Z. 12 u. ähnl. ö., z. B. die *in* deren S. 467 Z. 8), nachahmen andere *in* anderen (S. 53 Z. 2 u.), beruhen auf verschiedenen . . . den *in* verschiedenem . . . dem (S. 404 Z. 6), lehren keinem *in* keinen (S. 184 Z. 11), zusammenfassen in einem Ganzen *in* ein Ganzes. — So auch: überdrüssig den letzteren *in* des letzteren (S. 73 Z. 1), unangemessen ihrer *in* ihren (S. 95 Z. 7 u.), Zusammenfassung in einem *in* einen (S. 99 Z. 4 u.), Unangemessenheit zu *in* Unangemessenheit mit (S. 97 Z. 5 u.), Furcht und Angst vor das *in* vor dem (S. 109 Z. 5), Einflusse auf dem *in* auf den (S. 225 Z. 5 u.).

7) Sehr viele Formen der Pronomina, Conjunctionen u. s. w., gewiss nur zum kleinsten Theil von Kant selbst. Besonders häufig ist die Verwandlung von Demonstrativformen, die Kant trotz seiner Abhängigkeit vom lateinischen Sprachgebrauch auffallend und unbillig oft verwendet, in die entsprechenden relativen Ausdrücke. So ist der Gebrauch

der demonstrativen Formen von „der, die, das" in relativer Construction sehr häufig aufgehoben, nicht bloss dann, wenn dieselben unmittelbar darauf auch als Artikel folgen, sondern ohne Regel auch in vielen Fällen, wo der Gebrauch von „welcher" u. s. w. für unser Gefühl schwerfällig wirkt. Ich verzeichne S. V Z. 8, S. XV Z. 8, S. XVII S. 10, S. XXVI Z. 4, S. XLI Z. 3, S. 8 Z. 5, 6, 18, S. 11 Z. 5, S. 13 Z. 1, S. 26 Z. 1, S. 45 Z. 5 u., S. 50 Z. 7, S. 52 Z. 14, S. 53 Z. 3, S. 55 Z. 5, S. 56 Z. 11 u., S. 59 Z. 7 u., S. 60 Z. 10 (welcher — wer), S. 62 Z. 7 u., S. 64, Z. 7, 14, S. 94 Z. 12, S. 113 Z. 1, S. 120 Z. 3 u., S. 122 Z. 7, S. 131 Z. 8 u., S. 132 Z. 4, S. 139 Z. 10, S. 144 Z. 1, S. 155 Z. 6 u., S. 156 Z. 12 u., Z. 4 u., S. 157 Z. 10, S. 158 Z. 5 u., S. 159 Anm. Z. 6, S. 163 Z. 10, S. 183 Z. 8 u.[1], S. 184 Z. 9 u., S. 190 Z. 10 u., S. 192 Z. 2, S. 204 Z. 8, S. 207 Z. 10, S. 212 Z. 3 u., S. 217 Anm. Z. 4, S. 226 Z. 4 u., S. 228 Z. 7, S. 232 Z. 3, S. 276 Z. 3, S. 287 Z. 12 u., S. 294 Z. 7, S. 311 Z. 5 u., S. 339 Z. 12, S. 368 Z. 6 u., S. 371 Z. 3, S. 388 Z. 7, Z. 3 u., S. 390 Z. 13, S. 395 Z. 14, S. 399 Anm. Z. 7, S. 403 Z. 12, S. 405 Z. 14, S. 429 Z. 10, S. 431 Z. 1, S. 439 Z. 11, S. 471 Z. 9 u., S. 476 Z. 17, S. 478 Anm. Z. 2. Ferner ist verbessert: die den *in* die, welche den (S. 327 Z. 10), der, welcher *in* wer (S. 425 Z. 4); für dergleichen *in* für welchen (S. 201 Z. 8), so *in* welche (S. 10 Z. 5, S. 111 Z. 7, S. 117 Z. 8, S. 166 Z. 6 u., S. 169 Z. 5 u., S. 229 Z. 7, S. 354 Z. 14), der aber so *in* wer aber (S. 54 Z. 1), der, so *in* einer welcher (S. 15 Z. 4 u.), die, so eben *in* die eben (S. 7, Z. 8), was *in* welches (S. XX Z. 5, S. 77 Z. 6, S. 81 Z. 10 u., S. 289 Z. 4, S. 292 Z. 10 u., S. 312 Z. 2, S. 329 Z. 4. u., Z. 3 u., S. 382 Z. 4, S. 451 Z. 4, S. 461 Anm. Z. 9, S. 467 Z. 2, S. 480 Z. 13. — Dementsprechend: da *in* wo (S. 43 Z. 9 u., S. 58 Z. 11, S. 62, Z. 11, Z. 14 S. 393 Z. 10 u.), dabei *in* wobei (S. 105 Z. 6, S. 348 Z. 2 u.), bei dem *in* wobei (S. 187 Z. 4), dadurch *in* wodurch (S. XXXVIII Z. 7 u., S. XLII Z. 7 u., S. 9 Z. 4, Z. 10 u., Z. 7 u., S. 22 Z. 2, S. 27 Z. 9 u., S. 28 Z. 9 u., Z. 4 u., S. 29 Z. 14, S. 35 Z. 9, S. 39 Z. 12, S. 47 Z. 16, S. 51 Z. 5, S. 52 Z. 3, S. 65 Z. 13, S. 82 Z. 8, S. 100 Z. 2, S. 145 Z. 16, S. 146 Z. 2, S. 220 Z. 11, S. 309 Anm. Z. 4, S. 344

---

[1] Die Lesart der ersten Auflage „mit dem der, weil er" ist eine Correctur Kiesewetters aus „mit dem der welcher." *Altpreuss. Monatsschr.* a. a. O. S. 17.

Z. 6 u., S. 383 Z. 10), dagegen *in* wogegen (S. 33 Z. 5, S. 270 Z. 4, S. 482 Z. 9 u.), wogegen dass *in* wogegen (S. 72 Z. 7 u.), dahin *in* wohin (S. 323 Z. 1), danach *in* wonach (S. 54 Z. 5, S. 136 Z. 8, S. 309 Z. 4, S. 369 Z. 7), daraus *in* woraus (S. 139 Z. 12), darin(n) *in* worin (S. XLII Z. 13, S. 114 Z. 1, S. 117 Z. 15, S. 135 Z. 7 u., S. 159 Z. 3,[1] S. 225 Z. 12, S. 477 Z. 10 u.), in welcher *in* worin (S. 471 Z. 9 u.), darüber *in* worüber (S. 110 Z. 3), darunter *in* worunter (S. 261 Z. 8 u., S. 344 Z. 3), davon *in* wovon (S. XX Z. 6, S. LII Z. 7, S. 88 Z. 5 u., S. 126 Z. 11, S. 263 Z. 4 u., S. 387 Z. 2 u., S. 435 Z. 12, S. 475 Z. 9 u.), davon das *in* wessen (S. 197 Z. 4 u.), dazu in wozu (S. 26 Z. 3 u., S. 240 Z. 12, S. 282 Z. 14, S. 388 Z. 15, S. 390 Z. 9, S. 402 Z. 5, S. 416 Z. 6 u., S. 418 Z. 4 u.

Dagegen ist verändert: welches *in* das (S. 217 Anm. Z. 6),[2] etwas was *in* etwas, das (S. XL Z. 8 u., S. 148 Z. 3 u., S. 286 Z. 10, S. 301 Z. 12, S. 331 Z. 11, S. 347 Z. 6, S. 436 Z. 4 u.), und ähnlich: was *in* das (S. 71 Z. 12 u., S. 142 Z. 17, S. 422 Z. 4).

Einzelne Veränderungen von Pronominalformen sind: ihr selbst *in* sich selbst (S. 313 Z. 15), denen *in* den (S. 441 Z. 3), es *in* dies (S. 73 Z. 5), das *in* dies (S. XLI Z. 5), dieses *in* dies (S. 226 Z. 4), was *in* etwas (S. 183 Z. 15), das *in* dasjenige (S. 342 Z. 3), der *in* wer (S. 103 Z. 11); — von Adverbien und Conjunctionen: sonsten *in* sonst (S. 253 Z. 8), öfters *in* öfter (S. 22 Z. 18, u. ö.),[3] *in* oft (S. 73 Z. 7 u., S. 226 Z. 20), ohnedem *in* ohnedas (S. 284 Z. 10), festiglich *in* fest (S. 427 Z. 8), in geheim *in* insgeheim (S. 167 Z. 7), unerachtet *in* ungeachtet (S. XLVI Z. 8, S. 234 Z. 6 u. ö.), sofern *in* insofern (S. 171 Z. 16, S. 183 Z. 4 u. ö.), dieweil *in* weil (S. 81 Z. 14, S. 276 Z. 15), indessen *in* indess (S. 184 Z. 15, u. ö.), indessen dass *in* indess dass (S. 87 Z. 16, u. ö.), indessen dass *in* indess (S. 134 Z. 4, u. ö.), statt dessen *in* statt dass (S. 297 Z. 9).

Fast regelmässig aufgehoben sind die Zusammenziehungen von Präposition und Artikel. Besonders häufig findet sich „aufs" (auf das), dann „durchs" (durch das), seltener „fürs" (für das), wenig „ins" (in das).

---

[1] Im Text verändert in „worein". Vergl. unter V dieses Anhangs.

[2] In Folge der entgegengesetzten Veränderung Z. 4 (die *in* welche).

[3] Man vergl. dazu die später notirten Correcturen der dritten Auflage.

Auch „zur“ und „am“ sind gelegentlich erweitert (S. 267 Z. 4, S. 173 Z. 9).

Zusammengezogen sind Bildungen, wie: so fern, ob wol, so fort, zu Folge, voraus sagen, fort kommen: getrennt z. B. sogar (so gar S. 10 Z. 4)[1], künstlichscheinender (S. 251 Z. 5) u. ähnl.

8) Sehr viele der Nachlässigkeiten der Interpunktion. Besonders erleichternd unter diesen wirkt die nicht selten vorgenommene Zertheilung von Perioden, mehrfach selbst da, wo der neugeschaffene Satz mit einem „d. i.“ beginnt, oder wo Relativconstructionen unterbrochen werden, ohne eine Veränderung zu erfahren. Auch in den letzteren Fällen jedoch meist mit Recht, da Kant ein „d. i.“ oder eine relative Anknüpfung nicht selten benutzt, um einen wesentlich neuen Gedanken anzuhängen. Fälle, in denen die beiden getrennten Satztheile keine weitere Umformung erfahren haben, sind: S. XIII Z. 6, S. XXI Z. 16 f., S. XXVIII Z. 7, S. XXXIII Z. 5 u. f., S. XLI Z. 5 u., S. LIII Z. 4 u., S. LVII Anm. Z. 5, S. 23 Z. 2 u., S. 26 Z. 11 f., S. 28 Z. 5 u., S. 36 Z. 12 (S. 42 Z. 5), S. 55 Z. 9, S. 62 Z. 3 u., S. 106 Z. 5, S. 111 Z. 12, S. 112 Z. 10, S. 114 Z. 12, S. 131 Z. 1, S. 136 Z. 9, Z. 14, S. 140 Z. 13, S. 146 Z. 4, S. 148 Z. 7, S. 150 Z. 3 u., S. 151 Z. 9, S. 152 Z. 18, S. 167 Z. 2, Z. 16, S. 175 Anm. Z. 3 (S. 176 Z. 6), S. 182 Z. 12, Z. 3 u., S. 205 Z. 11, S. 208 Z. 10, S. 210 Z. 7, S. 212 Z. 1, S. 225 Z. 5 u., S. 226 Z. 3 u., S. 233 Z. 16, S. 240 Z. 6 u., S. 241 Z. 6,[2] S. 278 Z. 12, S. 291 Z. 3, Z. 4, S. 294 Z. 2, S. 303 Anm. Z. 3, S. 316 Z. 8 (S. 338 Z. 11), S. 327 Z. 14, S. 350 Z. 13, S. 358 Z. 3 u., S. 380 Z. 13, S. 381 Z. 15, S. 382 Z. 3 u., S. 383 Z. 14, S. 384 Z. 2, S. 399 Anm. Z. 2, Z. 14, S. 409 Z. 10, S. 416 Z. 15, S. 420 Z. 2 u., S. 421 Anm. Z. 1, S. 422 Z. 5, S. 424 Z. 2, S. 426 Z. 9, S. 434 Z. 10, S. 441 Z. 11, S. 452 Z. 12, S. 456 Z. 4 u., S. 475 Z. 3, S. 479 Z. 19, S. 480 Z. 5, S. 481 Z. 3 u. — Aehnliche: S. 128 Z. 4 u. (geht — Bewegungen), S. 385 (betrifft. — Wenn), S. 436 Z. 12 (wollen; — so wie); dagegen S. 226 Z. 19 (denn ... betrüben, sondern), S. 132 Z. 9 (Natur, wenn ... fällen — welches).

Eine besondere Aufzählung verlangen diejenigen Stellen, in denen die Trennung eine Aenderung des Ausdrucks bedingt. Es sind dies:

---

[1] Andere Fälle mussten selbständig (unter Nr. 13) verzeichnet werden.

[2] Man vergl. die S. 396 verzeichnete Correctur zu dieser Stelle.

S. IV Z. 4 f., so dass die Kritik . . . nichts übrig lässt . . . alle anderen . . . aber . . . Ideen verweist — die Kritik also . . . lässt nichts übrig . . . verweist aber alle anderen . . . Ideen.

S. XXXII Z. 5 ist, und unter diesen Gesetzen — Unter diesen Gesetzen nun

S. 19 Z. 11 Thorheit und in Ansehung . . . gilt der — Thorheit; in Ansehung . . . gilt also der

S. 28 Z. 5 u. vereinigt und dieser — vereinigt. Dieser

S. 45 Z. 16 Dinges, welche von der quantitativen als der . . . ist — Dinges. Hiervon ist die quantitative als die

S. 85 Z. 10 klein, mithin Geistesstimung . . . ist erhaben — klein. Mithin ist die Geistesstimmung . . . erhaben

S. 133 Z. 1 werde, welcher sich bewusst zu werden die Auffassung . . . die blosse Veranlassung giebt — werden müsse. Dieser sich bewusst zu werden giebt die Auffassung . . . bloss die Veranlassung

S. 141 Z. 13 zusammenstimmen, so stopfe ich — zusammenstimmen; ich stopfe

S. 152 Z. 8 haben, welches letztere zwar unvermeidliche . . . dadurch aber doch . . . nichts benommen wird — haben. Obgleich nun dies letztere . . . so wird dadurch doch . . . nichts benommen

S. 154 Z. 13 f. hat, worauf aber, dass . . . Rücksicht nehmen . . . ich nicht . . . berechtigt bin — hat. Dass aber . . . darauf Rücksicht . . . bin ich nicht . . . berechtigt

S. 155 Z. 3 Reflexion und, ohne — Reflexion, ohne

S. 165 Z. 4 f. könne, welcher, ob er nicht . . . wir . . . Ursache haben — könne. Ob aber dieser nicht . . . haben wir . . . Ursache

S. 166 Z. 7 abgebe, dagegen behaupte — abgebe. Dagegen aber behaupte

S. 210 Z. 2 Malerei und der Sinn — Malerei. Der Sinn

S. 216 Z. 15 lassen, welche wenn . . . doch dadurch verwerflich wird — Denn wenn . . . so wird sie doch dadurch verwerflich

S. 264 Z. 4 mit welchem in Einstimmung die Sinnlichkeit gebracht der ächte Geschmack allein — da nur, wenn mit diesem die Sinnlichkeit in Einstimmung gebracht wird, der ächte Geschmack

S. 277 Z. 7 u. mag, welchen zu kennen wir . . . nöthig haben . . .,

wohin aber auch nur — mag. Diesen zu kennen haben wir . . . nöthig . . ., aber auch nur da

S. 279 Anm. Z. 1 f. daher, weil . . . alle daselbst . . . werden muss — Weil . . . so muss folglich alle daselbst . . . werden

S. 297 Z. 14 f. werden, weil wenn . . . beziehen, wir . . . beurtheilen müssen und kein Grund da ist — werden. Denn wenn . . . beziehen, müssen wir . . . beurtheilen; und es ist kein Grund da

S. 298 Z. 3 Haare) so muss doch — Haare). Doch muss

S. 334 Z. 16 ist; dagegen — ist. Hingegen

S. 373 Z. 13 beantworten, die auch . . . bleibt — beantworten. Auch bleibt sie

S. 376 Z. 7 genannt, dieses kann — genannt. Dieses letztere kann

S. 380 Z. 2 u. dient und diese ist — dient. Dieses ist

S. 393 Z. 18 f. geschehen, zu welcher aber . . . erforderlich wäre, in Ermangelung dessen . . . der Krieg . . . unvermeidlich ist — geschehen. Zu derselben wäre aber . . . erforderlich. In dessen Ermangelung . . . ist der Krieg . . . unvermeidlich

S. 404 Z. 4 f. suchen, und bei näherer Prüfung sehen — suchen. Bei näherer Prüfung würden wir sehen

S. 405 Z. 3 u. müssten, und so . . . einführten — müssten. So führten sie ein

S. 408 Z. 16 ergänzen, welches, wenn . . . voraussetzen würde — ergänzen? Dies würde, wenn . . . voraussetzen

S. 427 Z. 2 erfüllte; und umgekehrt — erfüllte. Umgekehrt

S. 466 Z. 2 u. ist, und, dass — ist. Dass

S. 471 Z. 8 u. f. voraus; in Ermangelung dessen . . . die Zwecke . . . Genüge thun — voraus. In Ermangelung desselben . . . thun die Zwecke . . . Genüge

S. 472 Z. 11 ergänzt, so dass in der That nur . . . fühlt, hervorbringt, u. f. — ergänzt. In der That bringt also . . . fühlt, hervor, u. f.

S. 481 Z. 15 f. u. s. w. und lege also — u. s. w.; ich lege also

9) Dem Zwecke der Verdeutlichung dienen in gleicher Weise die Einschachtelungen von Klammern, so S. XXXV Z. 10, S. 31 Z. 5, S. 113 Z. 3, S. 120 Z. 14—17, S. 146 Z. 2, S. 152 Z. 10 f., S. 223 Z. 16, S. 226 Z. 15, S. 227 Z. 6 u., S. 263 Z. 18, S. 304 Z. 8, S. 342 Z. 8, S. 362 Z. 4, S. 365 Z. 7 f., S. 379 Z. 9, S. 415 Z. 14, sowie

die Aufhebungen derselben S. XXVIII Z. 1, S. 82 Z. 17—S. 83 Z. 2, S. 96 Z. 8—9, S. 158 Z. 11—15, S. 462 Z. 6—S. 463 Z. 2; endlich die Veränderungen:

S. XLV Z. 9 allgemeingiltig zu urtheilen) *in* allgemeingiltig) zu urtheilen

S. 114 Z. 10 (sondern reine intellectuelle) — sondern die reine intellectuelle

S. 120 Z. 20 (das moralisch Gute) — (das moralisch) Gute

S. 319 Z. 4 besonderen Gesetzen) — besonderen) Gesetzen

S. 450 Anm. Z. 3 u. (dergleichen ist die durch Verstand) — (dergleichen die durch Verstand) ist. Aehnlich auch S. 471 Z. 5, Z. 4 u.

10) Den gleichen Zweck verfolgen die vielfachen Wiederholungen des Artikels, von Präpositionen, Pronomina und Conjunctionen in Fällen, wo die ursprüngliche Auslassung die Beziehung, den vorhandenen Gegensatz resp. den vorhandenen Zusammenhang geschwächt oder denselben etwa unklar gelassen und dadurch die Verbindung schwerfällig gemacht hatte. So ist der Artikel wiederholt: S. XVII Z. 9 (in die theoretische und die praktische), S. XXIV Z. 7 (dem Erkenntniss- und dem Begehrungsvermögen), S. LV Anm. Z. 8 (der Natur und der Freiheit), S. 34 Z. 6 (der Zweckmässigkeit oder der), S. 42 Z. 4 u. (der Farben sowol als der Töne),[1] S. 257 Z. 17 (nicht der theoretischen Bestimmung . . ., sondern der praktischen), S. 298 Z. 18 (die Flüsse . . . die Gebirge); S. 24 Z. 2 u. (kein Geschmacks-, sondern ein Sinnenurtheil), S. 270 Z. 10 (nicht bloss ein regulatives, sondern dadurch auch ein constitutives), S. 176 Z. 14 (die Sprachrichtigkeit und der Sprachreichthum), S. 228 Z. 13 (der Witz oder die Originalität), S. 278 Z. 5 u. (der Verstand . . . und die Einbildungskraft), S. 290 Z. 10 (ihrem Dasein und der Form nach), S. 335 Z. 9 (der Abhängigkeit und des Ursprungs). — Ferner Präpositionen, zum Theil mit Artikel: S. 16 Z. 12 (oder in Beurtheilung), S. 19 Z. 5 (auch in dem) S. 21 Z. 6 (noch beim Schönen), S. 32 Z. 2 (für jeden), S. 39 Z. 6 (oder von der), S. 42 Z. 1 (in der Baukunst), S. 74 Z. 3 u. (und auf keine), S. 107 Z. 15 (gar über die), S. 112 Z. 2 (d. i. zu), S. 129 Z. 9 (sogar mit), S. 171 Z. 1 (zwar in demjenigen), S. 241 Z. 7 u. (nämlich von der), S. 248 Z. 8 (an Schaal-

[1] Das Gleiche in der Klammercorrectur S. 114 Z. 10.

thieren), S. 263 Z. 4 u. (und von der), S. 296 Z. 2 u. (als von dem), S. 316 Z. 1 (nämlich bei einigen), S. 441 Z. 1 (und von der), S. 473 Z. 2 u. (und in den). — Dann Pronominalformen: S. 42 Z. 4 (bloss, was durch), S. 229 Z. 7 (und die der), S. 411 Z. 4 u. (und welcher in dem), S. 142 Z. 4 (und meinem Gaumen), S. 205 Z. 11 (oder ihrer Materie); ähnlich S. 329 Z. 4 u. f. (das, was . . . das kritische was *in* dasjenige, welches . . . das kritische das, welches). — Endlich Conjunctionen S. 17 Z. 13 (sondern da der), S. 160 Z. 9 (und dass die), S. 236 Z. 15 (mithin als Erscheinung). Mehrere hierhergehörige Fälle, in denen bedeutungsvollere Satzglieder wiederholt sind, finden sich in dem untenstehenden Verzeichniss der einzelnen Correcturen.

11) In dieselbe Reihe von Veränderungen treten auch die Umstellungen von Worten ein, die sich mannigfach verstreut finden. Es sind dies:

S. XXXIII Z. 5 in Ansehung deren — in deren Ansehung

S. XXXIV Z. 13 f. wäre, wenn wir . . . antreffen, erfreut . . . werden — wäre, erfreut werden, wenn wir . . . antreffen.

S. XLIII Z. 14 ja ohne sogar — ja sogar, ohne

S. 51 Z. 12 f. und ist zwar . . . doch können ihm . . . werden — und zwar nicht . . . ihm aber doch . . . werden können

S. 82 Z. 16 dem reflectirenden Urtheile über Grösse — dem über Grösse reflectirenden Urtheile

S. 86 Z. 1 wir zwar nur bestimmte . . . durch Zahlen — wir zwar bestimmte . . . nur durch Zahlen

S. 101 Z. 1 weil auf . . . da gar — weil da auf . . . gar

S. 101 Z. 18 aber wird — wird aber

S. 116 Z. 9 Diese Idee aber . . ., die — Diese Idee . . . aber, die

S. 192 Z. 11 das denn — denn das

S. 197 Z. 13 viel Unnennbares zu einem Begriffe — zu einem Begriffe viel Unnennbares

S. 199 Z. 6 u. Ideen zeige . . . . mithin — Ideen . . . . zeige, mithin

S. 212 Z. 6 u. zweitens, zieht man die — zieht man zweitens die

S. 216 Z. 3 u. Grunde, weil es allein Recht ist — Grunde allein, weil es Recht ist

S. 227 Z. 11 in eine Gesellschaft ein — eine Gesellschaft in ein

S. 316 Z. 16 zu vereinigen nicht — nicht zu vereinigen

S. 346 Z. 7 ihrer Möglichkeit nach von uns — von uns ihrer Möglichkeit nach

S. 387 Z. 9 f. Verstandes niemals auslangen können (und . . . widerspräche) — Verstandes (und . . . widerspräche) niemals auslangen können

S. 413 Z. 2 f. sondern von dem . . . mithin dem — sondern dem . . . mithin von dem

S. 416 Z. 5 eingesehen werden kann — kann eingesehen werden

S. 422 Z. 2 zum Theil zwar — zwar zum Theil

S. 429 Z. 9 f. Objects, welches . . . kann, an die Hand — Objects an die Hand, welches . . . kann

S. 447 Z. 14 endlich 4) was — endlich, was . . . ist, 4)

S. 479 Anm. Z. 4 f. an sich (d. i. . . . betrachtet), welche . . . enthalten — an sich, welche . . . enthalten (d. i. . . . betrachtet)

S. 479 Z. 11 f. aber zum . . . Vernunft auch in — aber auch zum . . . Vernunft in

12) Endlich ist dem Verständniss dadurch zu Hilfe gekommen, dass in sehr zahlreichen Fällen die Worte, in deren Sinn der Schwerpunkt des Zusammenhangs ruht, gesperrt gedruckt sind. Dieselben finden sich: S. III Z. 12, S. V Z. 9, Z. 11, S. 9 Z. 4, S. 19 Z. 12, S. 24 Z. 6, Z. 7, S. 25 Z. 2 u., S. 28 Z. 7, Z. 16, Z. 17, Z. 18, S. 29 Z. 7, S. 32 Z. 14, Z. 15, S. 33 Z. 4, S. 35 Z. 10, S. 42 Z. 14, Z. 16, S. 43 Z. 6, Z. 14, Z. 15, S. 45 Z. 4 u., S. 46 Z. 15, S. 58 Z. 16, Z. 17, S. 59 Z. 2, S. 81 Z. 2 f., S. 100 Z. 11, S. 119 Z. 22, S. 121 Anm. Z. 2 u., S. 134 Z. 2 u., S. 144 Z. 10, Z. 11, S. 146 Z. 14, Z. 15, S. 157 Z. 5, Z. 8, S. 159 Z. 10, S. 185 Z. 15, Z. 16, S. 188 Z. 4, S. 189 Z. 6, S. 209 Z. 1, S. 227 Z. 4, S. 228 Z. 5 u., S. 235 Z. 2, S. 244 Z. 4 u., S. 255 Z. 13, S. 260 Z. 3, S. 269 Z. 15, S. 270 Z. 8, Z. 10, S. 275 Z. 3, S. 282 Z. 15, S. 283 Z. 1 u., S. 284 Z. 4, S. 292 Z. 2, S. 307 Z. 2 u., S. 308 Z. 1, S. 320 Z. 15, S. 322 Z. 11, S. 327 Z. 16, S. 336 Z. 17, Z. 18, S. 337 Z. 13, S. 338 Z. 10, S. 346 Z. 6, S. 376 Z. 6, S. 378 Z. 6, S. 389 Z. 1 u., S. 394 Z. 3, S. 398 Z. 10, S. 410 Z. 3 u., S. 411 Z. 2 u., S. 414 Z. 9, S. 415 Z. 4, Z. 4 u., S. 416 Z. 1, S. 423 Z. 5 u., S. 424 Z. 3, Z. 5, S. 425 Z. 6, S. 443 Z. 1, S. 447 Z. 2 u., S. 448 Z. 3, Z. 1 u., S. 449 Z. 1, Anm. Z. 14, S. 450 Z. 1, S. 452 Z. 19,

S. 464 Z. 10, Z. 14, S. 469 Z. 4 Z. 9 u., S. 470 Z. 10. — Die entgegengesetzte Veränderung findet seltener, z. B. S. 207, Z. 5 u. S. 286 Z. 14 statt. Hin und wieder sind auch Eigennamen gesperrt gedruckt; diese Veränderung fällt jedoch im vorliegenden Text in Folge des besonderen Drucks derselben fort.

13) Ausser den vorstehenden Verbesserungen finden sich endlich solche, die sich nicht bequem allgemeineren Gesichtspunkten unterordnen lassen. Es sind dies folgende:

S. III Z. 1 Vorrede — Vorrede zur ersten Auflage, 1790.

S. IV Z. 8 als Inbegriff — als den Inbegriff

S. IV Z. 12 Principien, theils — Principien dienen, theils

S. VI Z. 1 vorschreibt — vorschreiben

S. XI Z. 8 Logik thut, die der Form — Logik, Principien der Form

S. XIII Z. 2 zweiten — anderen

S. XV Z. 3 (der Naturwissenschaft), keine — (der Naturwissenschaft) unterworfen sind, und also keine

S. XVII Z. 10 auf dem . . . errichtet wird, und auf welchem ihre — auf welchem . . . errichtet und ihre

S. XVIII Z. 14 einschränkten — einschränken

S. XIX Z. 9 wir in — wir aber in

S. XIX Z. 14 also dem — als dem

S. XIX Z. 4 u. davon die erste — deren erste

S. XIX Z. 2 u. Freiheitsbegriff den — Freiheitsbegriff soll den

S. XXXIII Z. 9 weil — da

S. XXXVII Z. 10 dass sie — das sie

S. XLI Z. 2 eine solche Heterogeneität — eine Heterogeneität

S. XLI Z. 6 in ihrer — in ihren

S. XLII Z. 15 sein — sein mögen

S. XLIV Z. 1 u. Ein Gegenstand, dessen Form — Wessen Gegenstandes Form

S. LV Anm. Z. 6 u. letzten — letzteren

S. LV Anm. Z. 5 u. reinen praktischen — reinen und praktischen

S. 6 Z. 3 gefallen — gefalle

S. 6 Z. 11 ist — wäre

S. 8 Z. 5 der Neigung — die Neigung

S. 8 Z. 14 da nur die Wahl . . . allein — da die Wahl . . . allein[1]
S. 8 Z. 2 u. wenn ich eine Vorstellung . . . als zur — wenn ich die Vorstellung . . . als eine zur
S. 12 Z. 4 anderen Zusätzen — andere Zusätze
S. 12 Z. 14 auferlegt — aufgelegt
S. 12 Z. 14 Aber von der — In Absicht der
S. 14 Z. 16 mit Gefühl — mit dem Gefühl
S. 18 Z. 8 Lust und Unlust — Lust oder Unlust
S. 19 Z. 4 u. Einen Reiz — Reiz
S. 20 Z. 4 andere — anderer
S. 20 Z. 4 es — sie
S. 20 Z. 9 sagen — heissen
S. 21 Z. 13 ihre — seine
S. 22 Z. 4 brauchen — gebrauchen
S. 22 Z. 12 Gegenstand in — Gegenstand bloss in
S. 23 Z. 14 Subject, gebrauche — Subject bezeichnet, gebrauche
S. 24 Z. 4 u. ästhetisches — ästhetischen
S. 25 Z. 16 nennt, so glaubt — nennt, glaubt
S. 30 Z. 13 Erkenntnisskräfte in — Erkenntnisskräfte unter einander in
S. 31 Z. 10 wenn — sofern
S. 33 Z. 17 Ursache — Ursachen
S. 35 Z. 2 u. ein besonderes Causalverhältniss — ein Causalverhältniss
S. 36 Z. 14 nur alsdann angenommen — nur angenommen
S. 36 Z. 3 u. moralischen aber — moralischen Urtheil hingegen[2]
S. 38 Z. 13 für sich selbst für — an sich selbst für
S. 38 Z. 16 hat, sich durch — hat, durch
S. 39 Z. 5 zweiten, welche — zweiten die, welche
S. 40 Z. 4 gehalten zu werden — zu gelten
S. 40 Z. 17 wahrnehmen — wahrnehme
S. 41 Z. 3 u. wenn Geschmack — wenn der Geschmack

---

[1] Aehnlich S. 13 Z. 1 (nur bloss).

[2] Die Verwandlung von „aber“ in „hingegen“ aus euphonistischen Gründen findet sich mehrfach, z. B. S. 61 Anm. Z. 3 u.

S. 42 Z. 7 beliebt — belebt
S. 42 Z. 10 die schöne Form — die erstere
S. 43 Z. 2 letztern — letztere
S. 43 Z. 6 (Parerga): Zusatz der zweiten Auflage
S. 43 Z. 10 wie Gewänder — wie Einfassungen der Gemälde oder Gewänder
S. 45 Z. 9 wie nur — wie nun
S. 46 Z. 2 u. als formalen subjectiven — als eine formale subjective[1]
S. 47 Z. 3 Unterschied, der zwischen — Unterschied zwischen
S. 47 Z. 12 gründet — gründen
S. 49 Z. 11 die Paradiesvögel — der Paradiesvogel
S. 49 Z. 14 *grec* — *grecque*
S. 50 Z. 1 dass dadurch — wodurch
S. 50 Z. 5 die eines — die Schönheit eines
S. 51 Z. 2 ein Wolgefallen, das auf einem Begriffe gegründet ist — [ein][2] auf einem Begriffe gegründetes Wolgefallen[3]
S. 51 Z. 16 jener — jenes
S. 52 Z. 15 (der auf — (auf
S. 52 Z. 3 u. wende — halte
S. 56 Z. 9 als zu — als eines zu
S. 57 Z. 7 von einer — aus einer
S. 57 Z. 8 ein und derselben — einer und derselben
S. 57 Z. 9 Bewusstsein zu reproduciren, ein — Bewusstsein, ein
S. 57 Z. 5 u. der Raum — in dem Raum
S. 58 Z. 16 bestimmte — bestimmten
S. 59 Anm. Z. 2 ihm wol zum — ihm zum
S. 59 Anm. Z. 7 ebenso wol einen nur — auch nur einen
S. 59 Anm. Z. 8 Proportion — Proportionen
S. 60 Z. 11 daran — darin
S. 61 Anm. Z. 2 ohne auch an — ohne an
S. 61 Anm. Z. 3 u. aber — hingegen
S. 62 Z. 17 aber — nun
S. 62 Z. 2 u. die — eine

[1] So auch die Correctur S. 85 Z. 4 u. ö.
[2] Man vergl. die Correctur des Herausgebers zu dieser Stelle.
[3] So auch die Correctur S. 90 Z. 16 u. ö.

S. 63 Z. 2 u. welche man — welche Beistimmung man
S. 64 Z. 7, Z. 10 es . . . desselben — sie . . . derselben
S. 64 Z. 5 u. nach ihnen als nur — nur als nach
S. 67 Z. 8 mir — hier
S. 69 Z. 14 untworfen — entwerfen
S. 70 Z. 16 f. Absicht ist, z. B. . . . Eintheilung, da — Absicht, z. B. . . . Eintheilung fasslich zu machen wahrgenommen wird
S. 71 Z. 10 welche — welches
S. 71 Z. 11 aber bloss — aber alsdann bloss
S. 71 Z. 14 wo — wobei
S. 71 Z. 1 u. Regeln — Regel
S. 73 Z. 3 wir wol vermuthlich — wir vermuthlich
S. 75 Z. 11 f. dieses . . . jenes aber — dieses (das Schöne) . . . jenes aber (das Gefühl des Erhabenen)
S. 76 Z. 1 Achtung, d. i. — Achtung enthält, d. i.
S. 76 Z. 12 gar — zwar
S. 76 Z. 14 mag, dennoch — mag, aber dennoch
S. 76 Z. 20 abgefasst — aufgefasst
S. 77 Z. 2 u. zu dem von — zu dem Begriff von
S. 78 Z. 2 gemässen — gemässe
S. 78 Z. 3 ihren — ihrem
S. 78 Z. 4 wenn sie — wenn sich
S. 79 Z. 7 Urtheile — Urtheil
S. 79 Z. 13 musste — müsste[1]
S. 81 Z. 7 Er muss also — Es muss also
S. 81 Z. 17 es — sie
S. 82 Z. 16 nun — übrigens
S. 84 Z. 16 würde — werde
S. 85 Z. 4 als einer reellen — als auf eine reelle
S. 85 Z. 9 ihn jeder — ihn aber jeder
S. 86 Z. 6 würde — würden
S. 90 Z. 16 etwas, was zwar objectiv zweckmässig — zwar etwas objectiv Zweckmässiges
S. 91 Z. 22 ob Einbildungskraft — ob die Einbildungskraft

[1] So noch oft, z. B. S. 369 Z. 14 ff.

S. 92 Z. 6 es sich — sich dasselbe

S. 94 Z. 2 dieses Vermögens, welches im Fortschreiten unbegrenzt ist — dieses im Fortschreiten unbegrenzten Vermögens

S. 94 Z. 9 Progresses — Progressus

S. 95 Z. 14 ihrer Ideen . . . befindet — ihren Ideen . . . findet

S. 95 Z. 15 von — vom[1]

S. 96 Z. 3 u. Ganzen, welche — Ganzen eine solche, welche[2])

S. 97 Z. 1 veränderliches — unveränderliches

S. 97 Z. 16 für die durch — zu der Schätzung durch

S. 99 Z. 2 für blosse — für die blosse

S. 99 Z. 11 haben ein — haben oder ein

S. 100 Z. 17 wurde — ward

S. 103 Z. 13 Er — Jener

S. 103 Z. 14 diesen Scheu — Scheu

S. 105 Z. 13 keine Gewalt — keine solche Gewalt

S. 106 Z. 5 ist — bleibt

S. 106 Z. 13 den Wilden — dem Wilden

S. 107 Z. 4 u. seiner — der

S. 108 Z. 11 ist in gar keiner — befindet sich gar nicht in der

S. 108 Z. 13 zwangfreies — ganz freies

S. 108 Z. 15 seiner — der

S. 109 Z. 1 u. sie dieselbe

S. 111 Z. 3 u. hat ihre — es hat seine

S. 112 Z. 2 den moralischen — dem moralischen

S. 113 Z. 3 würde — würden

S. 113 Z. 6 herüberzuziehen — hinüberzuziehen

S. 118 Z. 10 worden — worden ist

S. 118 Z. 14 würden — würde

S. 119 Z. 4 macht, vorstellt; denn — macht; denn

S. 121 Z. 2 die — gewisse

S. 122 Z. 5 körperlicher — körperlichen

S. 125 Z. 8 u. Sittlichkeit — Sinnlichkeit

---

[1] So auch S. 472 Z. 3 u., S. 473 Z. 13, S. 480 Z. 2 u.

[2] Offenbare Druckfehler sind: S. 94 Z. 4 (taugliche), S. 96 Z. 11 (Idee) S. 126 Z. 17 (sind).

S. 127 Z. 5 u. Bouhomme — Bonhomme

S. 128 Z. 12 psychologische — physiologische[1]

S. 129 Z. 5 Erreichung — Erweichung

S. 129 Z. 18 so gar — sogar

S. 129 Z. 19 f. alles Vergnügen . . . mag immer — immer Vergnügen . . . mag nun

S. 130 Z. 2 u. so ist doch eine . . . Vermögens zur Kritik . . . wesentlich gehörig — eine . . . ist doch möglich und zur Kritik . . . wesentlich gehörig

S. 131 Z. 1 dieser — derselbe

S. 131 Z. 4 Verwerfungsurtheile — Verwerfungsaussprüche[2]

S. 131 Z. 8 u. musste — muss

S. 132 Z. 2 f. gemäss ist — sich gemäss zeigt

S. 132 Z. 8 hinlangt — hingelangt

S. 132 Z. 1 u. werde — werden müsse

S. 133 Z. 13 ist — enthält

S. 133 Z. 15 derer — der Urtheile

S. 134 Z. 14 ist — haben

S. 134 Z. 3 u. gefallen — gefallen könne

S. 135 Z. 1 hat — habe

S. 135 Z. 1 ein Wolgefallen — das Wolgefallen eines jeden

S. 135 Z. 10 f. der . . . einer logischen . . . der — die . . . eine logische . . . die

S. 137 Z. 3 belehren, mithin — belehren, urtheilen, mithin

S. 137 Z. 11 nicht durch — noch

S. 138 Z. 11 hervorzubringen, darthue. Es — hervorzubringen. Es

S. 138 Z. 11 Es ist gar kein — Es giebt gar keinen

S. 139 Z. 4 genommen — genommen haben mag

---

[1] Dass Kant, trotzdem er Burkes Methode sonst als psychologische charakterisirt (S. 129, Entw. 577), hier den weiteren Begriff (S. 144) absichtlich gewählt hat, zeigt der Gegensatz zur „transscendentalen Exposition".

[2] Die Bezeichnung der folgenden Ausführungen im Text der ersten Auflage (§ 30 ff.) als „drittes Buch" rührt von Kiesewetter her. Kants Manuscript enthielt die ganz unpassende Ueberschrift „Dritter Abschnitt der Analytik der ästhetischen Urtheilskraft. Deduction der ästhetischen Urtheile." Die Correctur im Druckfehlerverzeichniss stammt von Kant. Vergl. *Altpreuss. Monatsschr.* a. a. O. S. 209 und den oben citirten Brief Kants an Kiesewetter vom 20. April 1790.

S. 139 Z. 12 seinen Vorgängern — seinem Vorgänger

S. 139 Z. 13 wie sie sich dabei benehmen — sich dabei zu benehmen

S. 139 Z. 13 abzulernen — ablernen

S. 140 Z. 7 anstellen — stellen

S. 140 Z. 15 die der Schönheitsbeurtheilung — die Beurtheilung der Schönheit

S. 140 Z. 15 abgebe, und dass — abgebe, dass

S. 140 Z. 16 beobachten — beobachten mögen

S. 140 Z. 17 einen hinreichenden — als ein hinreichender

S. 141 Z. 11 wenigstens — auch

S. 141 Z. 13 f. nach keinen Gründen und Vernünfteln — keine Gründe und kein Vernünfteln

S. 141 Z. 15 oder dass wenigstens — oder wenigstens

S. 142 Z. 2 und obenein — auch obenein

S. 142 Z. 12 machte — macht[1]

S. 143 Z. 17 f. nicht, um den .... ist, sondern um — nicht, den ... sondern

S. 145 Z. 11 derselben — desselben

S. 145 Z. 11 zur — das zur

S. 145 Z. 3 u. den Verstand — des Verstandes

S. 147 Z. 16 denselben — derselben

S. 148 Z. 5 um zu begreifen — damit begriffen werde

S. 148 Z. 12 sondern ihr selbst — sondern wo sie sich selbst

S. 149 Z. 2 sie gleichwol — gleichwol

S. 152 Z. 4 u. Natur auch als — Natur als

S. 152 Z. 2 u. als Zweck — als ein Zweck

S. 153 Z. 4 bloss liegt — offen liegt

S. 153 Z. 7 u. durch die — bei der

S. 154 Z. 15 welche — welches

S. 154 Z. 17 Betrachtung — Betracht

S. 155 Z. 4 sie — diese Lust

S. 155 Z. 7 durch ein Verfahren — vermittelst eines Verfahrens

S. 155 Z. 10 nur — bloss

---

[1] Man vergleiche die Correctur S. 278 Z. 8.

S. 155 Z. 12 seinen — den
S. 155 Z. 13 thun ist — thun genöthigt ist
S. 155 Z. 3 u. und die — und nicht die
S. 155 Z. 3 u. den Reiz für — Reiz für
S. 156 Z. 2 u. und so — und zwar so
S. 157 Z. 1 in diesem — hierin
S. 157 Z. 12 würden — würde
S. 157 Z. 17 in unserem — in dem
S. 158 Z. 9 f. anderen zu denken . . . einstimmig zu denken — anderen denken . . . einstimmig denken
S. 158 Z. 13 unter welchen das grösste ist — und das grösste unter allen ist
S. 159 Z. 7 vom erweiterten — von erweitert
S. 159 Z. 9 von Vermögen — vom Vermögen
S. 160 Z. 5 die des — die Maxime des
S. 160 Anm. Z. 2 benennen — bezeichnen
S. 161 Z. 1 diesem Begriffe — diesen wiederum Begriffe
S. 161 Z. 6 setzt — versetzt
S. 162 Z. 1 f. dass ein solches, nachdem . . . damit nicht verbunden — dass, nachdem . . . kein Interesse damit verbunden
S. 164 Z. 15 so — es
S. 165 Z. 11 sie — diese
S. 166 Z. 10 sei, wenn . . . ist, wenigstens — sei, und dass,[1] wenn . . . ist, es wenigstens
S. 167 Z. 3 gefällt — gefällt ihm
S. 167 Z. 7 hintergangen hätte — hintergangen
S. 167 Z. 17 nur mit . . . verbunden — nur ein mit . . . verbundenes
S. 168 Z. 2 dennoch an jener allein . . . zu nehmen — dennoch allein . . . zu erwecken
S. 168 Z. 4 hat, über — hat, um über
S. 170 Z. 8 ausgebildet ist, oder — ausgebildet, oder
S. 173 Z. 3 hat — hatte
S. 173 Z. 12 sollten — sollen

---

[1] Man vgl. die Angabe ähnlicher Wiederholungen auf S. 394, S. 400 f. des Anhangs.

S. 175 Z. 13 d. i. als Beschäftigung — d. i. Beschäftigung
S. 177 Z. 8 man uns . . . abfertigen — man . . . abgefertigt
S. 177 Z. 14 und um daher — und deshalb
S. 181 Z. 3 u. mithin ohne . . . zu legen — mithin . . . lege
S. 182 Z. 4 u. in Vorschriften — in solchen Vorschriften
S. 182 Z. 3 u. in Stand — in den Stand
S. 183 Z. 4 f. und dieses auch nur sofern sie — und auch dieses nur, insofern diese letztere
S. 184 Z. 1 f. erfinden, gar — erfinden, vorgetragen hat, gar
S. 184 Z. 4 u. in Erkenntnissen — der Erkenntnisse[1]
S. 189 Z. 4 u. der — die
S. 191 Z. 10 ist — bleibt[2]
S. 193 Z. 2 den folglich — die folglich
S. 193 Z. 13 welcher — welchen
S. 193 Z. 16 f. der von uns aber . . . und was — dieser aber von uns . . . anderem, nämlich dem, was
S. 194 Z. 3 u. mehr bei — mehr nämlich bei
S. 195 Z. 2 gedacht — gemacht
S. 195 Z. 8 des Jupiters — Jupiters
S. 198 Z. 7 noch ungesucht — doch ungesucht
S. 198 Z. 16 Des letzteren — Das letztere
S. 200 Z. 4 u. für die — für diese
S. 202 Z. 5 f. oder steht — oder welcher steht
S. 203 Z. 7 er sich — es sich
S. 203 Z. 9 so macht — macht
S. 205 Z. 7 bildende Kunst und die — bildende und die Kunst
S. 206 Z. 4 Abbruch nicht — Abbruch sich nicht
S. 209 Z. 4 einer Benutzung und Gebrauchs — von Benutzung und Gebrauch
S. 210 Z. 7 Ringe und Dosen — Ringe, Dosen
S. 210 Z. 12 ist, und um — ist, um

---

[1] Die Lesart S. 185 Z. 15 f.: „nicht der Nachmachung, sondern der Nachahmung" rührt von Kiesewetter her. Im Manuscript stand beide Male „Nachahmung" *Altpreuss. Monatsschr.* a. a. O. S. 209. Der gesperrte Druck findet sich erst in der zweiten Auflage.

[2] Man vergl. die Correctur S. 241 Z. 13 u. ö.

S. 210 Z. 13 beschäftigen — zu beschäftigen
S. 210 Z. 16 so ist doch das — das ist doch
S. 212 Z. 3 u. können, imgleichen — können, zu Rath, imgleichen
S. 213 Z. 8 f. dass sie entweder . . . sie für . . . erklärten — dass man sie entweder . . . für . . . erklärte
S. 216 Z. 6 seinem — dessen
S. 216 Z. 10 und um — oder um
S. 216 Z. 3 u. dieses auch — es auch
S. 217 Z. 4 für sich — an sich
S. 217 Z. 5 ohne dass — als dass
S. 218 Z. 1 um den Reiz — um Reiz
S. 218 Anm. Z. 5 u. ihrem — deren
S. 223 Z. 16 f. Aussicht eines . . . auf ein mögliches — Aussicht auf ein . . . mögliches
S. 223 Z. 2 u. das an — das Interesse an
S. 224 Z. 12 wechseln, sind — wechseln, und sind
S. 224 Z. 16 Aber — Hingegen
S. 224 Z. 22 jener ihrem — jenem
S. 224 Z. 23 correspondirenden — correspondirende
S. 224 Z. 24 ausmachen — ausmacht
S. 225 Z. 4 *Surat* — Surate
S. 226 Z. 3 f. dass als ein Indianer an der . . . sah, und mit . . . anzeigte, auf — dass ein Indianer, der an der . . . sah, mit . . . anzeigte, und auf
S. 226 Z. 14 und klagt — aber klagt
S. 226 Z. 4 u. für grossen — vor grossem
S. 227 Z. 4 wurde — ward
S. 227 Z. 7 Zeit durch — Zeit lang
S. 227 Z. 21 körperliche — körperliche Bewegung
S. 228 Z. 14 erforderlich ist — erforderlich sind
S. 228 Z. 15 Talent — Talent ist
S. 228 Z. 7 u. welche — welches
S. 229 Z. 16 f. kurze Zeit — auf kurze Zeit sich hervorthuende
S. 229 Z. 21 f. die Verlegenheit dessen, der den . . . darüber — demjenigen, der den . . . die Verlegenheit darüber
S. 233 Z. 3 aber lässt — aber er lässt

S. 236 Z. 11 geben — beigeben
S. 239 Z. 3 als den die — mit dem, welchen die
S. 239 Z. 14 welche — einige
S. 239 Z. 4 u. und können doch — können aber doch
S. 241 Z. 6 Aber — Allein
S. 241 Z. 12 ist diese . . empirisch — wenn diese . . empirisch ist
S. 241 Z. 13 ist — bleibt
S. 241 Z. 6 u. aber dem — aber ist dies dem
S. 243 Z. 2 diese — dieser
S. 245 Z. 1 verdienen — verdiene
S. 247 Z. 14 oder — oder im zweiten Falle
S. 248 Z. 7 von Farben — der Farben
S. 248 Z. 1 u. ihr — ihnen
S. 249 Z. 5 im festwerden — bei dem Festwerden
S. 250 Z. 2 wurde — ward
S. 250 Z. 6 oder Luftberührung — oder die Luftberührung
S. 253 Z. 2 nicht eine solche — nicht Gunst
S. 253 Z. 2 erzeugt — erzeigt
S. 253 Z. 4 unsere — unserer
S. 253 Z. 9 wurde — würde
S. 253 Z. 9 und — aber
S. 255 Z. 5 dem aber — und dem
S. 255 Z. 15 *exhibitio* — *exhibitiones*
S. 256 Z. 5 die erste(n) — die ersteren
S. 258 Z. 7 Bestimmung — Beistimmung
S. 258 Z. 13 ohne welches — und ohne welches
S. 260 Z. 16 zu finden — finden
S. 269 Z. 2 u. belegen — befindlich
S. 270 Z. 10 auch constitutives — auch ein constituves
S. 270 Z. 14 der der — der Begriff der[1]
S. 274 Z. 5 f. und was so . . . was gleichwol dem — und so . . . wäre, gleichwol aber dem
S. 275 Z. 7 Blumenbetten — Blumenbeeten (Blumenbeete)
S. 277 Z. 4 welche — welcher

---

[1] Man vergl. die Correctur S. 320 Z. 9 und S. 380 Z. 9.

S. 278 Z. 4 f. um einer . . . Erkenntnissgebrauch willen — wegen einer . . .

S. 278 Z. 8 machte — macht

S. 278 Z. 7 u. man einer — man eine

S. 278 Z. 1 u. derselben — desselben

S. 280 Z. 2 diesem — diesen

S. 281 Z. 2 deren — derer

S. 282 Z. 9 auch vernünftiger — auch aus vernünftiger

S. 283 Z. 10 und die — die

S. 283 Z. 14 andere in — andere Völker in

S. 284 Z. 3 u. oder Jakute — der Jakute

S. 285 Z. 14 vom regulären Sechsecke — ein reguläres Sechseck

S. 286 Z. 3 folglich dass auch — dass folglich auch

S. 287 Z. 5 u. von der alle Kunst unendlich — dass alle Kunst davon unendlich

S. 287 Z. 4 u. derselben, oder — derselben erhält, oder

S. 288 Z. 11 dieser ihrer — ihrer

S. 294 Z. 6 dergleichen Dinge — wie sie diejenigen Dinge

S. 294 Z. 8 sind nach — ist nach

S. 295 Z. 5 desselben — derselben

S. 295 Z. 5 als vielmehr — sondern vielmehr

S. 297 Z. 1 Veranlassung — Verlassung

S. 297 Z. 3 Naturdinge — Naturdingen

S. 298 Z. 14 und der — und die

S. 301 Z. 11 unbeschadet den — unbeschadet dem

S. 302 Z. 1 sind — seien

S. 302 Z. 2 u. und dass — dass folglich

S. 303 Z. 1 und die ermüdende — und ermüdende

S. 303 Z. 12 haben — hat

S. 304 Z. 2 u. ihr ihren Platz — ihr Platz

S. 309 Z. 10 oder Experimenten — oder den Experimenten

S. 311 Z. 11 enthielte — enthielt

S. 312 Z. 2 zweier . . . widerstreitender — von zwei . . . widerstreitenden

S. 314 Z. 3 deren die eine — deren eine

S. 314 Z. 9 hervorfindet — hervorthut

S. 315 Z. 6 aber nicht — doch nicht

S. 316 Z. 3 nachzuspüren — zu spüren

S. 318 Z. 8 er für — er auch für

S. 320 Z. 9 f. Fremdling vom Begriffe in . . . nämlich der der — Fremdling in . . . nämlich der Begriff der

S. 321 Z. 4 u. und nicht etwa — nicht aber etwa

S. 322 Z. 4 u. verweilen — aufhalten

S. 325 Z. 6 u. denselben — demselben

S. 328 Z. 4 seiner — ihrer

S. 328 Z. 7 als an — als in

S. 330 Z. 14 er nicht bloss — er bloss

S. 330 Z. 1 u. nicht einmal — nicht einmal danach

S. 332 Z. 2 die . . . ein . . . zusammenhängendes Ganzes — der . . . eines . . . zusammenhängenden Ganzen

S. 332 Z. 7 sind — sei

S. 334 Z. 1 u. ohne die einer — ohne den Gedanken einer

S. 335 Z. 4 möglich zu sein — als möglich

S. 335 Z. 11 f. und die Teleologie findet keine — dass also die Teleologie keine . . . findet

S. 335 Z. 16 nicht — nichts

S. 335 Z. 16 nach der Beschaffenheit — nach Beschaffenheit[1]

S. 336 Z. 5 unter — von

S. 337 Z. 5 für uns als Menschen — für uns Menschen

S. 340 Z. 14 Gegenstandes — Gegenstandes gehen

S. 342 Z. 3 menschlichem Verstande — menschlichen Verstand

S. 342 Z. 10 auf die Art — auf diese Art

S. 347 Z. 14 die Zusammenstimmung — der Zusammenstimmung

S. 347 Z. 3 u. kann, ein — kann, dessen ein

S. 353 Z. 8 auf einem — auf einen

S. 354 Z. 2 und nach — und es ist nach

S. 358 Z. 1 u. ausmache — ausmacht

S. 362 Z. 2 demjenigen, was — demjenigen liegt, was

S. 363 Z. 4 unserm — unseren

S. 364 Z. 1 Das Wort „Anhang" ist ein Zusatz der zweiten Auflage.

---

[1] Siehe auch die Correctur S. 413 Z. 12.

S. 366 Z. 2 warum — worum
S. 369 Z. 14 musste — müsste
S. 370 Anm. Z. 8 wurde — würde
S. 370 Anm. Z. 3 u. nie — ein
S. 371 Z. 6 kann nicht — so kann sie nicht
S. 373 Z. 4 u. intelligibelen — intelligenten
S. 374 Z. 2 teleologischen — teleologischen Princip
S. 374 Z. 9 Wesens — Wesens hin
S. 374 Z. 11 der letzteren — des letzteren
S. 376 Z. 7 Proformation — Präformation
S. 376 Z. 16 wollen — wollten
S. 377 Z. 2 Weise, ob im — Weise, im
S. 377 Z. 5 wurde — würde
S. 377 Z. 6 sein würden — wären
S. 377 Z. 11 wurden — würden
S. 380 Z. 9 der der — der Begriff der
S. 382 Z. 12 die Gedanken — den Gedanken
S. 384 Z. 11 musste — müsste
S. 385 Z. 1 zweckmässig wie auch — zweckmässig auch
S. 385 Z. 3 Lust, die — Lust, für die
S. 385 Z. 4 dem Laufe — den Lauf
S. 385 Anm. Z. 2 für das, was — das, was
S. 387 Z. 14 Arten und — Arten sich
S. 388 Z. 4 dem Menschen — den Menschen
S. 389 Z. 1 u. ihn selbst — in ihm ihn noch
S. 389 Z. 1 u. in selbstersonnenen — in selbstersonnene
S. 390 Z. 4 u. genugsam — genug
S. 390 Z. 2 u. worin — worein
S. 391 Z. 2 dazu — zu dem
S. 393 Z. 15 wechselseitigen — wechselseitig
S. 394 Z. 1 an — bei
S. 394 Z. 10 unerachtet — und ungeachtet
S. 395 Z. 2 selbst — und selbst
S. 395 Z. 8 denen — der Neigungen
S. 395 Z. 11 die — durch
S. 396 Anm. Z. 4 aber — oder

S. 396 Anm. Z. 6 Leben habe nach dem, was es — Leben dem zufolge habe, was es

S. 396 Anm. Z. 6 u. und in — und welches in

S. 399 Z. 3 Endzweck — ein Endzweck

S. 401 Z. 12 die uns — das uns

S. 403 Z. 8 einer — es einer

S. 404 Z. 8 Theologie — Teleologie

S. 404 Z. 15 wenn sie entweder ihre Götter sich als — wenn sie sich ihre Götter als

S. 405 Z. 13 die zwar — welche Substanz zwar

S. 405 Z. 15 welches zwar — ein Wesen folglich, das zwar

S. 406 Z. 15 seiner Bestimmungen — der Bestimmungen derselben

S. 410 Z. 11 so . . . so — wie . . . wie

S. 410 Z. 13 selbst — ja selbst

S. 410 Z. 5 u. worauf in Beziehung — in Beziehung auf welches[1]

S. 410 Z. 4 u. nicht etwa damit irgend wer — etwa damit irgend jemand

S. 410 Z. 2 u. Weltbetrachtung — Betrachtung der Welt

S. 411 Z. 10 er, der Mensch, dann — er dann

S. 412 Z. 1 Wille dasjenige — Wille ist dasjenige

S. 413 Z. 4 sei — ist

S. 413 Z. 12 nach der Beschaffenheit — nach Beschaffenheit

S. 414 Z. 11 alle übrige(n) — alle noch übrigen

S. 416 Z. 5 u. danach — diesem gemäss

S. 417 Z. 2 Gemüthsbestimmungen — Gemüthsstimmungen

S. 417 Z. 7 Wesens — Wesens sich vorzustellen

S. 417 Z. 9 Vorstellungsart — Vorstellung

S. 417 Z. 10 gewinne — gewinnt

S. 418 Z. 7 allem — diesem allen

S. 418 Z. 3 u. Theologie — Teleologie

S. 419 Z. 5 u. f. imgleichen der wechselseitigen . . . geht — imgleichen die wechselseitige . . . betrifft, geht

S. 420 Z. 11 zusammenhängt — Zusammenhang ist

S. 421 Anm. Z. 9 musste — müsste

---

[1] So noch S. 411 Z. 5 und S. 412 Z. 2.

S. 422 Z. 3 werde — würde

S. 425 Z. 3 u. unangesehen aller Zwecke (als der — ohne Rücksicht auf Zwecke (als die

S. 427 Z. 4 u. Zusammenstimmung der Natur — Zusammenstimmung

S. 429 Z. 10 das durch — und welches durch

S. 431 Z. 16 als der zum — als zum

S. 433 Z. 4 u. mithin wir — dass wir mithin

S. 434 Z. 4 bezogene — bezogenen

S. 435 Z. 15 bestimmte — bestimmende

S. 439 Z. 1 Art — Weise

S. 439 Z. 16 gründen — begründen

S. 440 Anm. Z. 1 im praktischen — in praktischem

S. 440 Anm. Z. 2 u. Ideal — Idol

S. 442 Z. 6 über — für

S. 442 Z. 18 der zu den — der zu dem

S. 442 Z. 4 u. erforderliche — erforderlichen

S. 443 Z. 6 u. dem durch — dem Beweise durch

S. 445 Z. 2 als moralischen — als einer moralischen

S. 445 Z. 1 u. musste — müsste

S. 447 Z. 5 wenn er auf — wenn er bloss auf

S. 447 Z. 5 dazu — dahin

S. 447 Z. 8 Urtheilens — Urtheils

S. 447 Z. 4 u. Satz, die — Satz von der

S. 454 Z. 8 unserem Erkenntnissvermögen — unseren Erkenntnissvermögen

S. 458 Z. 3 f. Wirkung ist . . . Glaubenssachen — Wirkung . . . sind Glaubenssachen

S. 458 Anm. Z. 4 Glaubenssachen für wahr halten — Glaubenssachen sich

S. 460 Z. 7 den uns — die uns

S. 461 Anm. Z. 10 darauf — auf das

S. 461 Anm. Z. 9 u. nichtige — und nichtige

S. 462 Z. 5 um der . . . willen — wegen der

S. 463 Z. 9 nicht wozu — nicht dessen, wozu

S. 465 Z. 10 damit zu — zu

S. 465 Z. 5 u. könnte — konnte
S. 467 Z. 5 den Bedingen — den Bedingungen
S. 469 Z. 3 u. f. sein muss . . . lässt — sein müsse . . . lasse
S. 470 Z. 8 Inbegriff — Inbegriffs
S. 470 Z. 14 einen höchsten — einem höchsten
S. 470 Z. 6 u. uns einen — nun einen
S. 472 Z. 5 und so — und ihn so
S. 472 Z. 7 im Zwecken — in den Zwecken
S. 472 Z. 2 u. nicht bloss — nicht etwa bloss
S. 472 Z. 1 u. sondern ist — sondern er ist
S. 473 Z. 4 bewundernswürdig — bewunderungswürdig
S. 474 Z. 3 einen jenen — einen jener
S. 475 Z. 4 musste — müsste
S. 475 Z. 10 u. einsehet — einsähet
S. 476 Z. 13 auspreisen — anpreisen
S. 476 Z. 15 vergeblichen — vorgeblichen
S. 476 Z. 15 einer — eurer
S. 477 Z. 3 mit ihm — mithin ihm
S. 478 Anm. Z. 1 Schönheiten — Schönheit
S. 478 Z. 6 u. nicht allein — nicht allein nicht
S. 479 Z. 13 beigehende — nachstehende
S. 479 Z. 15 einen — einem
S. 479 Z. 20 ich ihnen — ich ihm
S. 480 Z. 6 u. Zweckverbindung — Zweckmässigkeit
S. 481 Z. 6 mir durch — nur durch
S. 481 Z. 9 u. als einer — als durch eine

---

II. Beizubehalten war aus dem Text der ersten Auflage verhältnissmässig Weniges, ein Beweis, wie sorgfältig der Abdruck überwacht wurde. Zunächst sind es einige Formen stark declinirter Adjective, so: empirischer heterogener *statt* empirischen heterogenen (S. XL Z. 4), bestimmter *statt* bestimmten (S. 51 Z. 13), organisirter *statt* organisirten (S. 338 Z. 8),[1] möglicher *statt* möglichen (S. 468 Z. 5 u.); dann For-

[1] So auch im Text der dritten Auflage.

men wie: der Gedanke *statt* der Gedanken (S. 240 Z. 5 u., Z. 2 u.), und ähnliches. — Ferner Verbalformen wie: kommt *statt* kömmt (S. 8 Z. 13), abzuhängen *statt* abzuhangen (S. 170 Z. 10), und Constructionen wie: sich gründet auf das moralische Gefühl *statt* dem moralischen Gefühl (S. 116 Z. 16).[1]

Endlich ist an folgenden einzeln zu registrirenden Stellen der Wortlaut der früheren Auflage beibehalten:

S. XLVII Z. 1 empirisch und ein einzelnes *statt* empirisch und einzelnes

S. 23 Z. 5 im Streite — in Streit
S. 24 Z. 5 weil sie — weil sich[2]
S. 32 Z. 1 auch als für — auch für[3]
S. 56 Z. 4 u. in der Idee des[4] — in der Idee der
S. 66 Z. 14 werden muss — werden
S. 94 Z. 4 sie — sich
S. 100 Z. 2 u. ganz — bloss
S. 127 Z. 13 selbst und unter einander — selbst unter einander
S. 127 Z. 23 v. Saussure — Saussure
S. 137 Z. 5 aussprechen — absprechen
S. 151 Z. 4 eingeschränkt — eingerichtet[5]
S. 151 Z. 4 folglich auf dasjenige[6] — folglich dasjenige
S. 205 Z. 4 übertragen — übergetragen
S. 209 Anm. Z. 3 u. Analogie — Anlage[7]
S. 232 Z. 10 vorfindet — findet
S. 238 Z. 7 begreiflich — begrifflich

---

[1] Danach verbessert: dem Gefühl *in* das Gefühl Z. 14.

[2] Man vergl. den ähnlichen Fall S. 94 Z. 4.

[3] Der Gebrauch wechselt bei Kant (vergl. S. 26 Z. 1, S. 35 Z. 3, dagegen S. XXXIX Z. 15, S. 152 Z. 17). Hier möchte jedoch ein Versehen des Setzers beim Uebergang auf die neue Seite vorliegen.

[4] So auch in der dritten Auflage.

[5] Die Lesart der späteren Auflagen ergiebt sich nicht bloss aus dem unmittelbar folgenden „eingerichtet" als ein Versehen, sondern ist auch dem Sinne nach ausgeschlossen.

[6] So auch in der dritten Auflage.

[7] Man vergl. S. 204 Z. 12 und S. 211 Z. 1 u., ferner den gleichen, auch in der dritten Auflage verbesserten Fehler S. 449 Anm. Z. 8 (Analogon *statt* Anlagen).

S. 241 Z. 12 im Beweisen — in Beweisen[1]
S. 247 Z. 17 erzeugten — erzeugte
S. 262 Z. 17 Geselligkeit — Glückseligkeit
S. 267 Z. 6 in einem System — in ein System[2]
S. 280 Z. 5 u. Zwecke — Mittel
S. 283 Z. 8 Saaten — Staaten
S. 292 Z. 10 Hervorbringung der — Hervorbringung des
S. 335 Z. 11 Wesen — Wesens
S. 341 Z. 3 u. d. i. die Zufälligkeit — d. i. Zufälligkeit
S. 346 Z. 7 nach als absichtlich — nach absichtlich
S. 347 Z. 17 diese — die
S. 408 Z. 10 zur Natur — der Natur
S. 442 Z. 2 Vorschrift[3] — Vorsicht
S. 444 Z. 1 ein bloss — bloss ein
S. 456 Z. 4 u. Thatsachen (*res facti*) — (*res facti*) Thatsachen
S. 461 Anm. Z. 12 Pflicht[4] — Absicht
S. 468 Z. 7 praktische — praktisch
S. 468 Z. 5 u. möglicher — möglichen
S. 469 Z. 8 u. mir[5] — wir
S. 471 Z. 3 u. sein — ein
S. 472 Z. 17 theologischer[6] — theoretischer
S. 474 Z. 10 welcher — welches
S. 476 Z. 2 vereinbaren — vereinbarten
S. 476 Z. 3 euch — auch
S. 478 Z. 8 Naturerkenntniss — Naturkenntniss
S. 480 Z. 6 ersten — ersteren

---

III. Ein anderes Verfahren, als hinsichtlich der zweiten Auflage nach dem Vorstehenden massgebend war, bedingte die Beschaffenheit der

[1] So offenbare, in der dritten Auflage verbesserte Druckfehler, wie Z. 13, wo in der zweiten Auflage „das Objects" statt „des Objects" steht, habe ich nicht erst angegeben.

[2] Man vergl. S. 316 Z. 16 u. o.

[3] So auch in der dritten Auflage.

[4] So auch in der dritten Auflage.

[5] In der dritten Auflage ist dies verändert in „uns".

[6] So auch in der dritten Auflage.

dritten Auflage. Aus den in ihr vorhandenen Correcturen sind gemäss den Ausführungen der Einleitung verhältnissmässig sehr viel weniger in den Text aufgenommen worden.

Von den mehrfachen Verbesserungen der kleinen Anfangsbuchstaben substantivisch gebrauchter Adjective sei erwähnt: im Historischen (S. 463 Z. 8),[1] von Declinationsformen: Reisenden *für* Reisende (S. 111 Z. 11), viele *für* viel (S. 403 Z. 12), Ursache *für* Ursach (S. XXIX Z. 11), Unterschied *für* Unterschiede (S. 39 Z. 17), zwei *für* zweien als Genetiv (S. 371 Z. 1, S. 378 Z. 4) und Dativ (S. 233 Z. 13, S. 358 Z. 15) u. s. w. Häufiger Wechsel findet auch hinsichtlich der volleren und verkürzten Endungen der stark declinirten Substantive statt, mehrfach auch mit der Absichtlichkeit der zweiten Auflage; so Ding *für* Dinge (S. XVIII Z. 3 u.), Gesetz *für* Gesetze (S. 169 Z. 3),[2] dagegen Masse behalten *statt* Mass (S. 98 Z. 6).[3] — Nicht massgebend ist die dritte Auflage gewesen, sofern sie den wechselnden Gebrauch von hangen und hängen fast durchgängig (z. B. nicht S. 108 Z. 2 und entgegengesetzt S. 17 Z. 16: hängte für hinge) zu Gunsten des ersteren aufhebt; so auch in ähnlichen Fällen (z. B. S. 163 Z. 8 kommt *statt* kömmt). — Dagegen ist ihren Verbesserungen gemäss construirt S. 33 Z. 17 setzen in einen Willen *für* einem Willen, S. 357 Z. 13 f. setzen in das *für* in dem, S. 148 Z. 10 subsumiren unter objective Verstandesbegriffe *für* objectiven Verstandesbegriffen, S. 359 Z. 5 Anspruch haben an ein *für* an einem. — Nach dem Beispiel der zweiten Auflage ist eingefügt: indess *für* indessen (S. 38 Z. 11, S. 172 Z. 2 u.), oft *für* öfter (S. 165 Z. 17, u. o.); ähnlich etwas *für* was (S. 80 Z. 1 u.).

Die Interpunktionsverbesserungen der dritten Auflage sind in gleichem Sinne wie die der zweiten gehalten. Sie sind deshalb vielfach benutzt, so S. 3 Z. 8 und S. 62 Z. 2 (Geschmacksurtheils, der; Geschmacksurtheils nach *für* Geschmacksurtheils der; Geschmacksurtheils nach), S. 24 Z. 16 f. (kann. Z. B. die . . . schön; dagegen *für* kann: z. B. . . . schön. Dagegen[4]); ebenso die Trennung in zwei Absätze S. LVII Z. 11 und

---

[1] Dagegen falsch „im praktischen" S. 289 Z. 2 u.

[2] So auch: moralischer *für* moralischen (S. 170 Z. 1).

[3] So auch: ergebenden *für* ergebender (S. 275 Z. 1).

[4] Vergl. jedoch S. 58 Z. 2 (ist; und *statt* ist. Und).

S. 222 Z. 5; endlich auch der gesperrte Druck S. 62 Z. 16, S. 222 Z. 6.[1]

Folgende einzelne Verbesserungen ferner sind in den Wortlaut der zweiten Auflage aufgenommen.[2]

S. LI Z. 4 Gegenstandes *statt* Gegenstande

S. 5 Z. 13 das[3] — was

S. 6 Z. 4 f. überdem auf die . . . der Grossen auf gut Rousseauisch — überdem auf gut Rousseauisch auf die . . . der Grossen

S. 22 Z. 6 jeglichen — jeglichem

S. 22 Z. 11 vorgeblich — vorgebliche

S. 24 Z. 12 können jene . . . objectiv gemeingiltiger Urtheile — kann es . . . eines objectiv gemeingiltigen Urtheils

S. 25 Z. 13 beschwatzen — aufschwatzen[4]

S. 25 Z. 18 für ihn allein — für den Betrachtenden allein

S. 41 Z. 6 würden — würde

S. 42 Z. 1 ja in allen — ja allen

S. 47 Z. 13 einzig — einig

S. 48 Z. 2 ästhetisch nennen wollte — wollte ästhetisch nennen

S. 53 Z. 14 zureichende Kriterium — zureichende empirische Kriterium

S. 53 Anm. Z. 3 die lebenden Sprachen — die lebenden

S. 61 Anm. 4 deutlich eine Zweckmässigkeit — eine Zweckmässigkeit deutlich

S. 62 Z. 3 den Gegenständen — dem Gegenstande[5]

S. 68 Z. 13 um sie — und sie

S. 68 Z. 15 des Schönen — vom Schönen[6]

---

[1] Unzulässiger Weise aufgehoben ist derselbe in der dritten Auflage S. 121, Anm. Z. 2 u.; S. 421 Anm. Z. 1 (unter).

[2] Der Kürze wegen sind die gelegentlichen Verbesserungen von Partikelformen, die Umstellungen u. s. w. in dies Verzeichniss ebenfalls aufgenommen.

[3] So auch S. 118, Z. 6 u.; S. 167, Z. 16; S. 206, Z. 5 u.; S. 223, Z. 5 u.; S. 236, Z. 5; S. 397, Z. 3 u.; S. 399 Anm. Z. 8.

[4] In der ersten Auflage „abschwatzen".

[5] Man vgl. S. 62, Z. 20; S. 63, Z. 15; S. 65, Z. 13, Z. 17. In allen diesen Fällen steht der Singular nur in Begleitung einer näheren Bestimmung.

[6] Man vgl. die früheren analogen Ueberschriften.

S. 73 Z. 14 während es — indessen dass es
S. 76 Z. 10 hingegen das — statt dessen das
S. 80 Z. 1 u. als sagen — als zu sagen
S. 96 Z. 2 die unermessliche — der unermesslichen
S. 102 Z. 16 das welchem — das, dem
S. 107 Z. 7 Handelsgeist — Handlungsgeist
S. 116 Z. 3 und in der Zeit — und der Zeit
S. 117 Z. 2 als durch ein Werkzeug — als einem Werkzeuge
S. 117 Z. 1 u. der[1] letzteren — der ersteren
S. 119 Z. 1 als den — den
S. 119 Z. 3 u. bloss — blosse
S. 126 Z. 17 sondern auch — und
S. 126 Z. 21 genug sein — genug zu sein
S. 152 Z. 13 und Verstandes — und des Verstandes
S. 162 Z. 3 jedoch — aber
S. 167 Z. 10 welches[2] — was
S. 187 Z. 14 zur — der
S. 193 Z. 15 f. so dass uns nach demselben — nach welchem uns
S. 193 Z. 17 etwas anderem — etwas ganz anderem
S. 196 Z. 3 u. letztere — letzteren
S. 197 Z. 11 von — der
S. 197 Z. 13 die — den

S. 198 Z. 3 f. Erkenntniss die erstere ... Verstandes steht und ... Absicht sie hingegen frei ist, um noch über — Erkenntniss die Einbildungskraft ... Verstandes und ... Absicht aber die Einbildungskraft frei ist, um über

S. 198 Z. 1 u. dies — das

S. 202 Z. 19 f. Zum Behuf der Schönheit bedarf es nicht so nothwendig reich und original an Ideen zu sein, als vielmehr — Reich und original an Ideen zu sein bedarf es nicht so nothwendig zum Behuf der Schönheit, aber wol

S. 203 Z. 3 ist hingegen — aber ist

---

[1] Man vgl. die S. 416 verzeichnete Correctur zu dieser Stelle.

[2] So auch S. 196, Z. 2 u.; S. 218, Z. 8; S. 235, Z. 8; S. 259, Z. 10, Z. 11; ähnlich S. 413, Z. 5 (welcher — der).

S. 205 Z. 10 und diese — diese

S. 205 Z. 12 den gemeinen Begriffen nicht so angemessen — nicht so angemessen den gemeinen Begriffen

S. 206 Z. 3 entbehren können — entbehren

S. 208 Z. 12 gezählt — gewählt

S. 208 Z. 14 wogegen — dagegen

S. 209 Anm. Z. 4 u. Versuch von der — Versuch die

S. 210 Z. 2 Malerei; der Sinn des Gefühls kann — Malerei; der Sinn des Gefühls aber kann [1]

S. 213 Z. 2 ferner dass — imgleichen dass

S. 217 Z. 3 f. welches ... ausmacht — die ... ausmachen

S. 219 Z. 9 f. ausübt ... mittheilt ... dient — ausübe ... mittheile ... diene

S. 229 Z. 5 u. gewitzt — gewitzigt

S. 230 Z. 10 heisst — ist

S. 242 Z. 5 u. in Beziehung auf welches — auf welches in Beziehung

S. 269 Z. 15 zu der — zur

S. 278 Z. 13 diese — die

S. 293 Z. 1 sondern es ... die es — sondern sie ... die sie [2]

S. 298 Z. 5 u. Völker — Völkern

S. 299 Z. 18 hinausgesucht — hinaus gesucht

S. 305 Z. 13 hineinbringt — hereinbringt

S. 313 Z. 11 der allgemeinen — den allgemeinen

S. 342 Z. 21 d. i. in der — d. i. der

S. 343 Z. 5 u. vorliegenden — vorhabenden

S. 355 Z. 5 Naturerkenntniss — Naturkenntniss

S. 373 Z. 8 Zweckbeziehung — Zweckverbindung

S. 382 Z. 13 welchen — welches

S. 395 Z. 2 u. zu unterliegen — unterzuliegen

S. 410 Z. 1 ist die — ist

S. 415 Z. 9 Princip (*a priori*) — Princip *a priori*

S. 418 Z. 4 Ursache — Ursachen

---

[1] In der ersten Auflage: Malerei und der Sinn des Gefühls kann.

[2] In der ersten Auflage: sondern . . . die sie.

S. 421 Anm. Z. 5 verhalte — verhalten[1]

S. 425 Z. 4 f. ersteren ... letzteren ... letzteren — letzteren ... ersteren ... ersteren

S. 429 Z. 6 u. an demselben — an denselben

S. 431 Z. 6 u. müsste — muss

S. 433 Z. 9, Z. 16 müsse ... müsse — musste ... musste

S. 440 Anm. Z. 2 u. im praktischen — in praktischer

S. 441 Z. 12 ist aber — aber ist

S. 451 Z. 5 u. diesen Verstand nicht — diesen nicht

S. 453 Z. 3 u. also — aber

S. 460 Z. 2 dadurch mit — dadurch zugleich mit

S. 463 Anm. Z. 1 u. seiner Sprache — ihrer Sprache

S. 468 Z. 13 muss sich — muss sie

S. 470 Z. 14 den — der

---

IV. Nicht aufgenommen dagegen in den Text der zweiten Auflage sind folgende Veränderungen der dritten:[2]

S. XXVI Z. 13 allgemein

S. XL Z. 9 Abtheilungen

S. XLI Z. 1 vorhersagte

S. XLII Z. 15 Objecte[3]

S. LIII Z. 15 können[4]

S. LIV Z. 11 der Grund

S. 15 Z. 5 u. einzig

S. 26 Z. 2 angesehen — betrachtet

S. 26 Z. 5 es — er

S. 28 Z. 13 in[5] einer

S. 31 Z. 6 bestimmter

---

[1] In der ersten Auflage: verhält.

[2] Die beibehaltenen Lesarten der zweiten Auflage sind nur angefügt, wo die Substitution aus dem Text nicht sofort erhellt.

[3] Gewiss eine ungeschickte Parallelisirung des corrigirenden Schülers; denn Kant selbst würde keine Veranlassung genommen haben, den Gedanken bestimmter zu fassen.

[4] Auch hier ist die problematischere Form der Aussage dem Sinn gemässer, weil dem Gegensatz entsprechender.

[5] Man vgl. S. 28 Z. 13; S. 37 Z. 1.

S. 39 Z. 4 ersten[1]
S. 40 Z. 2 verdienen
S. 40 Z. 10 auf solche Art
S. 40 Z. 17 gar nicht[2] zweifle
S. 41 Z. 10 könnte
S. 48 Z. 9 des Urtheils — desselben[3]
S. 48 Z. 2 u. die Arten der ersteren[4]
S. 49 Z. 5 niemand
S. 49 Z. 18 Phantasiren[5]
S. 50 Z. 6 f. Zwecke, welcher... Vollkommenheit, voraus
S. 54 Anm. Z. 1 u. behält
S. 58 Z. 4 nebst Breiten
S. 58 Z. 2 u. ihrer
S. 95 Z. 14 angemessen
S. 101 Z. 8 Aeussere
S. 101 Z. 17 f. Einbildungskraft für... doch als
S. 118 Z. 5, Z. 8 nur ohne... dennoch als — doch ohne... doch als
S. 118 Z. 19 durch vernünftige
S. 124 Z. 2 u. Periode
S. 129 Z. 21 ohne Gefühl
S. 131 Z. 2 konnte
S. 142 Z. 1 erzählen
S. 143 Z. 8 alle Kritiker
S. 152 Z. 2 u. Natur, der... anhinge, angesehen werden müsste
S. 158 Anm. Z. 4 u. die Wissbegierde
S. 161 Z. 4 u. Von dem empirischen[6]

---

[1] So auch S. 128 Z. 9. Der Gebrauch von „ersterer“ bei nur zwei Gliedern ist allerdings nicht regelmässig, z. B. nicht S. 47 Z. 4.

[2] Dass diese allerdings auffällige Veränderung nur auf einem Versehen beruhen kann, bestätigt ausser dem Zusammenhang der vorliegenden Stelle auch noch die Ausführung S. 211 Z. 14 f.

[3] Nämlich des Gegenstandes und seiner Vorstellung.

[4] Dass hier nur eine ungeschickte Parallelisirung des Ausdrucks nach Z. 16 vorliegt, zeigt der Sinn. Sie heissen Schönheiten auf Grund dessen, was ihrem Begriff gemeinsam ist, nicht aber nach dem, was ihre Determination in Arten bedingt.

[5] Man vgl. die vorhergehenden Beispiele, auch S. 73 Z. 13.

[6] Entsprechend auch S. 165 Z. 9.

S. 189 Z. 1 u. aufdrängte
S. 208 Z. 8 zu der ersteren Art
S. 223 Z. 4 u. in Glücksspiel
S. 262 Z. 5 u. unterscheiden
S. 263 Z. 1 dem Zwange
S. 286 Z. 14 sich von selbst
S. 327 Z. 2 unser selbst
S. 340 Z. 1 liegt[1]
S. 343 Z. 21 nicht mit
S. 384 Z. 15 andere
S. 395 Z. 7 gehören
S. 463 Z. 1 jedoch ebenso
S. 473 Z. 19 vernünftige Wesen sich
S. 476 Z. 17 welcher... herausgesagt wird.

---

V. Der hiernach mit Hilfe der ersten und dritten Auflage geklärte Text bedurfte einer Reihe weiterer Veränderungen, deren Zweck war, den Wortlaut den gegenwärtigen Sprachformen so weit anzupassen, als die Pflicht, den kantischen Ausdruck selbst unverletzt zu erhalten, zulassen wollte. Was dabei in Wirklichkeit als Ausdruck Kants angesehen werden darf, hat die Einleitung festgestellt.

Ausdrücklich sei noch darauf hingewiesen, dass ein grosser Theil der nachstehend verzeichneten Correcturen in den Verbesserungen der zweiten sowie in den aufgenommenen Veränderungen der dritten Auflage seine Correlate hat. Da die bisherigen Ausführungen die einzelnen Fälle leicht an die Hand geben, durfte ich es unterlassen, sie bei gegebenem Anlass besonders zu verzeichnen.

Für die orthographischen und interpunktionellen Veränderungen sind die Gesichtspunkte aus meinen beiden anderen Ausgaben entscheidend geblieben. Der Umkreis derselben ist demnach im ganzen der gleiche, wie etwa in Hartensteins letzter Ausgabe; der Einfluss desselben auf das Einzelne jedoch ist, wie ich glaube, etwas sorgsamer geregelt. Zu erwähnen rücksichtlich der Interpunktion ist nur, da Fälle

[1] Man vgl. noch S. 341 Z. 2.

wie S. LVI Z. 13 (das theoretische der Natur *in* das theoretische, der Natur) und S. 126 Z. 12 (uns, selbst was *in* uns selbst, was) häufig vorkommen, dass S. 15 Z. 11 ein Punkt durch ein Semikolon ersetzt ist, und dass S. 408 Z. 9 die Worte „welchen Grad und welches Verhältniss" vor „und" durch ein Komma getrennt sind, da „Grad" sich auf „Eigenschaften" bezieht. Zu verbessern waren sodann:

1) Die Geschlechtsbezeichnungen in „ein täuschendes Diallele", (S. 305 Z. 16) sowie der wechselnde Gebrauch von die Erkenntniss und das Erkenntniss in durchaus demselben Sinn, den Rosenkranz nie versucht haben kann in bestimmten Fällen zu prüfen, da er sonst nicht behauptet haben würde, dass eine verschiedene Bedeutung vorliege.

2) Veraltete und mangelhaft gebildete Wortformen wie: Daurendes, Bedauren (S. 203 Z. 9); Idealism, Skepticism, Enthusiasm u. s. w.; Anatomiker (S. 241 Z. 14; S. 377 Z. 17); Minera *in* Mineralien (S. 250 Z. 8); Schlich *in* Schlick (S. 280 Z. 6); Zahlenbegriffe *in* Zahlbegriffe (S. 93 Z. 2) und Grenzlosigkeit *in* Grenzenlosigkeit (S. 96 Z. 10), beide gemäss dem sonstigen Sprachgebrauch Kants; analogisch *in* analog (S. 193 Z. 11; S. 260 Z. 11 u. ö.); drusicht, würflicht *in* drusig, würflig (S. 250 Z. 7, Z. 8) u. ähnliches; das Widersinnische *in* das Widersinnige (S. 389 Z. 2 u.) u. s. f. Ferner: der Nerve *in* der Nerv (S. 445 Z. 2 u.); Tettawiren (I. Tettowiren) *in* Tättowiren (S. 50 Z. 17); Mohammedanism *in* Muhammedanism (S. 125 Z. 2) u. s. f.; endlich Provinzialismen wie „gerne" (S. 103 Z. 3 u.), das Kant häufig neben der Schriftform „gern" gebraucht, sowie: zurechte *in* zurecht, strenge *in* streng (S. 425 Z. 4 u.), frühe *in* früh (S. 215 Z. 1).

3) Regelmässig die stark declinirten Adjective und Pronomina nach stark gebeugtem Artikel u. ähnliches (z. B. S. 212 Z. 7, S. 260 Z. 4: dieselbe *in* dieselben); — die Genetive: der Sinnen (S. 84 Z. 2 u.), der Organen (S. 225 Z. 14); des Schmerzens *in* des Schmerzes (S. 113 Z. 2)[1]; der Sinnesempfindung *in* die sonst allein vorkommende Form „der Sinnenempfindung", da hier die Mehrheit sachlich vorzuziehen ist; — die Dative: mit Eulern (S. 40 Z. 11), mit Grunde (S. 66 Z. 9), jemanden (S. 20 Z. 17; S. 141 Z. 4), dreien (I: dreier) in drei (S. 467

[1] Man vgl. S. 118 Z. 15; S. 129 Z. 15.

Z. 8 u.); — die schwach declinirten Formen: die Affecten u. s. w. (S. 121 Z. 1, Anm. Z. 1; S. 219 Z. 9), die Lebensorganen (S. 302 Z. 12, Z. 4 u.); — die ungebeugten Formen in: ein ander Princip (S. 304 Z. 10), einandermal (S. 416 Z. 11).

4) geschicht *in* geschieht (S. 342 Z. 24), frägt u. s. w. *in* fragt, hangen und Composita *in* hängen, sich aufdringen *in* sich aufdrängen (S. 221 Z. 17).

5) Die Constructionen: sich gründen auf (S. 7 Anm. 2, u. o.), gründen auf S. 67 Z. 4 u. o.), ankommen auf (S. 6 Z. 16 u. o.), pfropfen auf, setzen in (S. 71 Z. 2 u. f.), versetzen in, einführen in (S. 111 Z. 4 u. f.), sich mengen in (S. 6 Z. 2 u., u. o.), sich binden an (S. 425 Z. 10), sich halten an (S. 173 Z. 15), halten an (S. 190 Z. 15), knüpfen an (S. 74 Z. 12), subsumiren unter (S. 64 Z. 1, u. o.), unterordnen unter (S. 366 Z. 14), die Kant überwiegend mit dem Dativ bildet, in solche mit dem Accusativ; — ferner: sich stossen an, vereinigen in, vereinigen unter (S. 250 Z. 11), die Kant mehrfach mit dem Accusativ bildet, in solche mit dem Dativ; — sodann: übereinstimmen zu, zusammenstimmen zu *in* übereinstimmen mit, zusammenstimmen mit, da es sich in den zahlreichen hierhergehörigen Fällen nicht um das Uebereinstimmen oder Zusammenstimmen mehrerer Glieder zu einem Zwecke, sondern um das Ueberein- oder Zusammenstimmen eines Gliedes mit einem zweiten, der Einbildungskraft mit (zu) dem Verstande handelt. Eine Ausnahme bildet die Construction S. 220 Z. 12 f., in der „zu" deshalb unverändert geblieben ist. Ferner: beistimmen in *in* beistimmen c. dat.; gehören für *in* gehören vor (S. 114 Z. 10), aussehen als *in* aussehen wie, geben für *in* geben als (S. 188 Z. 11). — Dem entsprechend auch: Zusammenstimmung, Uebereinstimmung zu *in* Zusammen-, Uebereinstimmung mit (S. 31 Z. 18; S. 169 Z. 11 u. o.), Verwechselung eines Gefühls statt eines anderen *in* Verwechselung mit einem anderen, Zweckmässigkeit auf *in* Zweckmässigkeit für, Unterordnung unter c. dat. *in* unter c. acc., Einsicht in c. dat. *in* in c. acc. (S. 354 Z. 11), Belesenheit der Autoren *in* Belesenheit in den Autoren (S. 177 Z. 12), Analogie zwischen einem Urtheil mit einem anderen *in* Analogie zwischen einem Urtheil und einem anderen; — ferner: innerhalb, ausserhalb c. dat. *in* c. genet.; jene (jenen) ungeachtet *in* jener ungeachtet (S. 363 Z. 12: I.: jenen, II.: jene).

6) Die persönlichen Pronomina „ihr, ihm" in reflexivem Sinne *in*

sich (S. XXXVII Z. 7; S. 258 Z. 18; S. 300 Z. 15; S. 312 Z. 7; S. 423 Z. 9; — S. 390 Z. 17; S. 411 Z. 9, Z. 11; die volleren Formen des demonstrativ gebrauchten Artikels: denen *in* den (S. XV Z. 8); — die Verbindungen aufs, ins, soweit sie nicht in einzelnen Redewendungen auch gegenwärtig üblich sind (z. B. S. 396 Anm. Z. 6, u. ähnl.) *in* auf das, in das; — die adverbialen Ausdrücke: vor jetzt *in* für jetzt (S. 68 Z. 12), auf diesen Fuss *in* auf diesem Fuss (S. 85 Z. 1), auf jeden solchen Fall *in* in jedem solchen Fall (S. 103 Z. 19), so viel möglich *in* so viel wie möglich (S. 63 Z. 11; S. 71 Z. 5 u. S. 157 Z. 17).

7) Einzelne, in der zweiten Auflage unverändert gebliebene Fälle, wo von zwei in coordinirter Satzstellung befindlichen Substantiven der Artikel beim zweiten ungehöriger Weise nicht wiederholt ist; so: ein Object oder ein Gemüthszustand (S. 33 Z. 16), einer Beobachtung oder einem Experimente (S. 455 Z. 12), weder mit der Lust noch der Unlust (S. 36 Z. 5), die Romanschreiber oder die Dichter der Robinsonaden (S. 127 Z. 9), die Eitelkeit und allenfalls die gesellschaftlichen Freuden (S. 168 Z. 7), weder wie die ... noch wie die (S. 37 Z. 9), für objectiv, d. i. für eine (S. 100 Z. 3 u.).

8) Die Wortverbindungen: praktisch-möglich, unmittelbar-gut, ästhetisch-kenntlich, subjectiv-zweckmässig, moralisch-schlechthin-nothwendige, bloss-empirische u. s. w. *in* praktisch nothwendig u. s. w. —

9) Der nicht gesperrte Druck von „mittelbar“ (S. 241 Z. 3), ähnlich S. 205 Z. 18; der gesperrte Druck von „Drittens“ (S. 288 Z. 1).

In folgenden einzelnen Fällen endlich verlangte der Sinn eine Correctur. Wo dieselben schon von Hartenstein vorgenommen sind, ist ein H. beigefügt; ebenso ist auch in den verschwindenden Fällen verfahren, wo Rosenkranz solche versucht oder wo der Herausgeber in der Reclamschen Bibliothek (Dr. Kehrbach) es nicht vorgezogen hat, den mangelhaften Text einfach bestehen zu lassen, sondern wenigstens die Correcturen Hartensteins aufzunehmen.[1]

Es wurde verwandelt:

S. V Z. 7 aber einigen *in* oder einzigen

S. XIV Z. 14 Naturlehre, endlich — Naturlehre gehalten, endlich

[1] Ich habe dabei manches verzeichnen müssen, dessen Notirung überflüssig gewesen wäre, wenn der Fehler sich nicht durch alle bisherigen Ausgaben hindurchgeschlichen hätte.

S. XVI Z. 3 vorgehende — vorhergehende H.

S. XXI Z. 11 können, überdem noch — können, noch

S. XXV Z. 3 von reinen — vom reinen

S. XXVII Z. 11 und diese nicht — und diese sich nicht

S. XXXIII Z. 12 f. als Naturdinge . . . solche besondere — als Naturdingen . . . solchen besonderen

S. XXXV Z. 5 u. wiederum einem — wiederum nach einem H.

S. XLIV Z. 16 als Vermögen der Begriffe — (als Vermögen der Begriffe)

S. XLV Z. 7 überhaupt — überhaupt giltig

S. XLVII Z. 7 erfordert wird — erfordert werden

S. XLVIII Z. 4 am Subject — vom Subject

S. XLVIII Z. 8 entsprungenes — entsprungen

S. XLVIII Z. 9 bezogen, und — bezogen werden, und

S. 8 Z. 6 blosse — bloss

S. 9 Z. 4 u. Gegenständen — Gegenstande[1]

S. 14 Z. 13 daher — dagegen R.

S. 16 Z. 16 an eines — an einen

S. 18 Z. 2 f. logisch (durch . . . ausmache) wäre — logisch wäre (durch . . . ausmache).

S. 19 Z. 15 gedächte: dieser — gedächte, dass er sagte: dieser[2]

S. 20 Z. 8 besonderen — eigenen[3]

S. 24 Z. 3 u. im Gebrauche — im Geruche[4]

S. 37 Z. 2 es ein — es einen

S. 41 Z. 4 welcher — welchen

S. 49 Z. 6 daran — darin

S. 51 Z. 2 auf einem — ein auf einem[5]

S. 54 Anm. Z. 2 Veränderungen — Veränderung H.

S. 55 Z. 17 die Zwecke — diese Zwecke

---

[1] Die Lesart der zweiten Auflage ist eine irrthümliche Correctur aus dem Druckfehler „Gegenstände" der ersten.

[2] Man vgl. S. 19 Z. 2, 3.

[3] Nach Kants Verbesserung S. 19 Anm.

[4] Man vgl. S. 136 Z. 7 f., S. 153 Z. 12 f.

[5] Man vgl. die S. 388 verzeichnete Correctur der zweiten Auflage zu dieser Stelle.

S. 56 Z. 12 einer — seiner
S. 60 Z. 10 vielmehr noch — viel mehr noch
S. 63 Z. 1 wie Beispiel — wie ein Beispiel
S. 67 Z. 13 subjectiv, dennoch — subjectiv ist, dennoch
S. 68 Z. 2 u. herauslaufe — hinauslaufe
S. 78 Z. 1 sogar — so gar[1] H.
S. 79 Z. 10 Interesse, der — Interesse sein, der
S. 81 Z. 7 er gar kein — es gar kein
S. 82 Z. 5 Bestimmung — Beistimmung H. R. K.
S. 86 Z. 11 in einer — in eine[2]
S. 89 Z. 2 vermischt) und — vermischt) ist, und
S. 90 Z. 12 Zusammensetzung — Zusammenfassung[3]
S. 91 Z. 13 in einem Blick — in einen Blick[4]
S. 95 Z. 10 wenn — wenn es H.
S. 96 Z. 4 lassen — lässt H.
S. 96 Z. 12 eine ihnen — ihnen eine
S. 98 Z. 12 des Verstandes — der Vernunft (H)
S. 100 Z. 1 einer Anschauung — einer jeden Anschauung
S. 100 Z. 7 als zur — zur
S. 105 Z. 14 ansehen — anzusehen
S. 112 Z. 2 u. die — dieselbe
S. 117 Z. 1 u. der letzteren — den letzteren[5]
S. 118 Z. 3 Urtheilskraft zur — Urtheilskraft, die Natur zur[6]

---

[1] So auch S. 172 Z. 17.

[2] Man vgl. S. 91 Z. 2 und Kants Correctur S. 99 Z. 4 u. (in einen).

[3] So auch S. 91 Z. 19; S. 146 Z. 4 u., Z. 2 u. (H.); S. 219 Z. 13. Man vgl. Kants eigene Correctur im Druckfehlerverzeichniss der ersten Auflage zu S. 87 Z. 9, sowie die mehrfachen Wiederholungen des Terminus im Zusammenhang des § 26.

[4] Man vgl. S. 96 Z. 3 u.; S. 99 Z. 4 u.

[5] Es hat den Anschein, als ob S. 117 Z. 10 f. nach „tiefbeschatteter" ein Glied des Gegensatzes zu „Einöde" zu ergänzen sei. Jedoch Kants geringe Achtsamkeit auf die Form seiner Ausdrucksweise macht das nicht nothwendig, und sein Vorstellungsbild einer „Einöde" (S. 127 Z. 23 f.) lässt das Prädicat „tiefbeschattet" zu.

[6] Der Sinn zeigt, dass hier eine Auslassung vorliegt. Die Unbeziehbarkeit von „derselben" auf „Vernunft" weist darauf hin, dass das Object zu „erheben" fehlt. Dass als letzteres „die Natur" zu denken ist, geht aus dem Zusammenhang des Ganzen hervor.

S. 118 Z. 6 u. unter die — unter diese
S. 121 Z. 3 menschliche — moralische H. R. K.
S. 124 Z. 10 indem — in dem
S. 124 Z. 22 anders — anderes
S. 137 Z. 8 Erkenntniss — Erkenntniss-[1]
S. 141 Z. 15 sein — seien H. K.
S. 146 Z. 3 dass — wodurch
S. 146 Z. 11 des Erkenntnissvermögens — der Erkenntnissvermögen
S. 158 Z. 13 sich die Naturregeln[2] — sich die Natur den Regeln
S. 158 Z. 14 durch ihr — durch sein
S. 159 Z. 15 wegsetzen, und — wegsetzen kann, und
S. 162 Z. 11 als Eigenschaft — als die Eigenschaft
S. 166 Z. 9 Geschmack haben — Geschmack zu haben
S. 171 Z. 13 Ursache, nämlich — Ursache erwecken, nämlich[3]
S. 172 Z. 12 seiner — ihrer
S. 174 Z. 15 derselben — desselben
S. 191 Z. 1 derselben — jener
S. 197 Z. 1 anhänglich — anhängig
S. 202 Z. 4 u. schöne — schöner
S. 206 Z. 10 sondern auch — als auch
S. 207 Z. 7 dem Gesichte ... dem letzteren — für das Gesicht ... für das letztere
S. 208 Z. 11 alles Hausgeräthe können — alle Hausgeräthe können[4]
S. 210 Z. 14 allem diesen — allem diesem H.[5]
S. 211 Z. 7 (die ... werden), und ... lassen — (die werden, und ... lassen)

---

[1] Man vgl. S. 134, Z. 8. Die Umstellung des „weder" S. 134, Z. 12 (nach „welches") ist unterlassen, weil ähnliche Mängel sich zu häufig finden.

[2] Verändert in der zweiten Auflage aus „die Natur sich Regeln" in der ersten. — Aehnlich bei H.

[3] Man vgl. S. 168, Z. 2; S. 126, Z. 18.

[4] Der Wortlaut würde eine Verbesserung von „können" in „kann" nicht ausschliessen, da die Form „das Hausgeräthe" analog den Formen „das Tischgeräthe" (S. 191, Z. 11), „das Geschäfte" (S. 205, Z. 15 u. 16) u. s. w. gedacht werden könnte. Jedoch es sind „Dinge zum Gebrauch" gemeint.

[5] Ebenso S. 227, Z. 1 (allem seinem) H.

[illegible] Z. 2 f. Empfindungen ... sei ... führe — Empfindung ... sei

S. [illegible]2 Z. 7, 10 durch dieselbe — durch dieselben
S. 222 ist die Bezeichnung als „§ 54“ hinzugefügt H. K.[2]
S. 225 Z. 2 machen — macht
S. 226 Z. 8 herein — hinein
S. 229 Z. 1 gewordenen — gewordene
S. 244 Z. 3 u. liege, dass — liege, d. i. zu behaupten, dass
S. 250 Z. 2 u. nunmehrigen ruhigen — nunmehriges ruhiges H.
S. 251 Z. 7 thierische — thierischen[3]
S. 251 Z. 17 scheidet — scheiden
S. 255 Z. 7 analog, d. i. — analog ist, d. i.
S. 256 Z. 2 u. der Regel — den Regeln
S. 257 Z. 16 Gegenstandes ist, was er an sich[4] — Gegenstandes, was er an sich ist.
S. 267 Z. 10 eine solche ... Form — solche ... Formen
S. 277 Z. 9 mit den Wesen — mit dem Wesen[5]
S. 284 Z. 4 die Naturproducte — diese Naturproducte
S. 284 Z. 7 u. d. h. die — d. i. (I) um die
S. 285 Z. 7 gleichwol aber an — gleichwol an[6]
S. 287 Z. 11 die er — die es
S. 287 Z. 12 ausser ihr — ausser ihm
S. 291 Z. 8 u. Princip — Princip ist
S. 301 Z. 2 dass — das H.
S. 311 Z. 10 einem — keinem

---

[1] Die Veränderung der dritten Auflage „Empfindungen ... seien ... führen“ widerspricht dem Gegensatz von „Empfindung“ und „Spiel der Empfindungen“

[2] Der folgende Paragraph ist auch in den Originalausgaben als § 55 bezeichnet. In Rosenkranz' Ausgabe bleibt diese Einfügung fort und es werden alle folgenden Paragraphen um eine Einheit zurückdatirt.

[3] Nach Kants Sprachgebrauch, den Artikel in solchen Verbindungen auf beide Substantive zu beziehen. Man vgl. S. 476 Z. 15 „ohnmächtiges“ in „ohnmächtige“.

[4] In der ersten Auflage „Gegenstandes, was er an sich“

[5] Man vgl. S. 275, Z. 14.

[6] Es ist nicht unmöglich, dass vielmehr der Nachsatz zu „da die Vernunft“ ausgefallen ist. Jedoch die Härte, die so vorhanden ist, widerspricht Kants Sprachgebrauch nicht. Sie wird durch den Fortfall des „aber“ nur gemildert.

S. 319 Z. 5 u. der bewegenden — die bewegenden
S. 327 Z. 4 der letzteren — des letzteren
S. 330 Z. 5 mussten — müssten
S. 338 Z. 12 gar — ganz[1] H.
S. 342 Z. 4 Erkenntniss unmöglich — Erkenntniss nach unmöglich[2]
S. 343 Z. 7 u. die Regel — die Regeln
S. 346 Z. 4 nämlich der — nämlich die
S. 350 Z. 6 seiner — ihrer
S. 350 Z. 13 der... möglichen — die... mögliche H.
S. 355 Z. 8 u. darlegt — darlegen
S. 358 Z. 6 Causalität derselben — Causalität derselben nach Zwecken[3]
S. 360 Z. 5 als absichtlich — als eine absichtlich
S. 360 Z. 11 Urtheilskraft — Urtheilskraft ist
S. 362 Z. 2 u. sein — sei
S. 364 Z. 17 beiden — beidem
S. 365 Z. 7 sondern nur (um — sondern (nur um
S. 367 Z. 2 u. seinige — seinigen
S. 370, Anm. Z. 4 u. *univoca*, im — *univoca* ist, im
S. 372 Z. 16 aus einander — ausser einander H.
S. 373 Z. 17 als einer — als die einer
S. 377 Z. 16 finden — fanden
S. 382 Z. 5 u. mannigfaltige — mannigfaltigen
S. 383 Z. 11 derselben — desselben
S. 388 Z. 4 im vorigen — im vorigen Paragraphen
S. 399, Anm. Z. 6 u. nämlich die — nämlich der
S. 403 Z. 6 können — kann H.
S. 406 Z. 2 u. einiges — einziges[4]

---

[1] So auch S. 356, Z. 9.

[2] Es ist nicht für die Bedingungen unseres Verstandes, sondern gemäss denselben unmöglich.

[3] Schopenhauer wollte „der Technik“ hinzugefügt haben und Rosenkranz stimmte dem bei; aber die Technik ist erst das Product der Vereinigung. Man vgl. S. 357, Z. 4 u.

[4] In Kants Sprachgebrauch dient „einig“ noch zur Bezeichnung beider jetzt auch dem Ausdruck nach getrennten Bedeutungen. Es ist daher, wo solcher Doppel-

S. 414 Z. 7 er die — es die
S. 416 Z. 7 u. hatte — hätte
S. 420 Z. 5 u. der obersten — den obersten
S. 425 Z. 9 das höchste Weltbeste — des höchsten Weltbesten
S. 432 Z. 15 Möglichkeit, Ausführbarkeit — Möglichkeit (Ausführbarkeit)
S. 435 Z. 4 des moralischen — des moralischen Endzwecks
S. 435 Z. 8 bereit — bereits H.
S. 435 Z. 13 dasselbe — dieselbe
S. 436 Z. 9 Relation dieser — Relation zu dieser
S. 442 Z. 11 keines seiner — keine seiner H.
S. 443 Z. 8 u. moralischen — teleologischen R. H. K.
S. 445 Z. 1 Naturgesetze und Producte — Naturgesetze und -Producte
S. 455 Z. 2 Hirngespenstern — Hirngespinnsten [1]
S. 461, Anm. Z. 8 obliegen — obliegt
S. 461, Anm. Z. 9 als etwas — als von etwas
S. 472 Z. 2 Bemühung — Benutzung H.
S. 473 Z. 10 Begriffe — Beweise
S. 480 Z. 9 derselben — desselben
S. 480 Z. 2 u. wir sonst — wir uns sonst

Ferner ist zu erwähnen, dass in den Originalausgaben ein ganz kurzes Inhaltsverzeichniss zwischen den Schluss der Einleitung und den ersten Theil der Kritik der Urtheilskraft eingeschoben ist. Dasselbe ist hier fortgefallen.

---

VI. Der Text des Beckschen Auszuges endlich machte durchgehende Veränderungen, wie solche theils die Richtung der Verbesserungen der zweiten Auflage der Kritik der Urtheilskraft, theils die Accommodation der, Kants Eigenthümlichkeiten der Ausdrucksweise nicht tangirenden Archaismen u. s. w. erforderte, nur wenige nothwendig.

---

sinn irgend vorliegen kann, unverändert gelassen. Hier dagegen verdunkelt die Form „einig" den Sinn.

[1] In der ersten Auflage „Hirngespinstern". Man vgl. S. 453, Z. 4; S. 464, Z. 12.

So wurde das reflexiv gebrauchte „ihn“ in „sich“ (S. 567 Z. 6 u.), relativisch gebrauchte Formen der demonstrativen Pronomina einige Male S. 556 Z. 11, S. 558 Z. 3, S. 572 Z. 8, S. 576 Z. 12, S. 578 Z. 7, S. 285 Z. 14 in die relativen Formen verändert. Entsprechend wurden die Zusammenziehungen „aufs, ins“, Adverbialformen wie „zurechte“ (S. 557 Z. 7 u.), Conjunctionsformen wie „dieweil“ (S. 566 Z. 8 u.), Verbalformen wie „ausgedruckt“ (ausgedrückt), frägt (fragt), endlich Constructionen wie „setzen in“ c. dat., „gegründet sein auf“ c. d., „Subsumtion unter“ c. d. verbessert. Endlich wurde statt Sinnesempfindung (S. 575 Z. 6 u.) nach der unter No. V, 3 verzeichneten Correctur „Sinnenempfindung“ gewählt, der Ausdruck Sinnesurtheil dagegen aus entsprechendem Grunde unverändert gelassen.

Im einzelnen waren Correcturen erforderlich:

S. 545 Z. 2 u. aus derselben *in* aus demselben

S. 551 Z. 3 herauszubringen, wenn — herauszubringen, d. i. wenn[1]

S. 551 Z. 9 vor diesen — von diesem

S. 553 Z. 9 u. vielmehr aber — viel mehr aber

S. 557 Z. 11 wie Instrument — wie ein Instrument H.

S. 564 Z. 3 und also ein — und also als ein

S. 569, Anm. Z. 8 über. Das — über, das

S. 574 Z. 10 in ihr — in ihm

S. 577 Z. 8 u. so mag — es mag

S. 578 Z. 11 in dergleichen Urtheilen — in einem dergleichen Urtheile

S. 581 Z. 9 unter welchen — unter welchem

S. 583 Z. 14 unerachtet ihres — ungeachtet seines

S. 584 Z. 5 u. Urtheil auf — Urtheil als auf

S. 585 Z. 4 ein vor aller — ein von aller

S. 586 Z. 13 nicht bestimmenden — nicht im bestimmenden

S. 589 Z. 6 u. deren jede — die alle.

---

[1] Hartenstein verbessert gewiss weniger zutreffend „herauszubringen, und wenn“.

Druck von Pöschel & Trepte in Leipzig.

